LUZ GÓMEZ

ENTRE LA SHARÍA Y LA YIHAD

UNA HISTORIA INTELECTUAL DEL ISLAMISMO

LUZ GÓMEZ

ENTRE LA SHARÍA Y LA YIHAD

UNA HISTORIA INTELECTUAL DEL ISLAMISMO

Luz Gómez

Profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid. Doctora en Filología Árabe por la Universidad Autónoma de Madrid, amplió estudios en la American University de El Cairo. Ha sido también profesora titular de Traducción de la Universidad de Alicante y visiting scholar en la Universidad de Columbia (Nueva York). Especialista en islam e islamismo, ha consagrado parte de su trabajo a la traducción del poeta palestino Mahmud Darwix, por la que obtuvo el Premio Nacional de Traducción. Colabora en distintos medios de comunicación, como El País y eldiario.es, y es autora del Diccionario de islam e islamismo (Trotta, 2018).

Luz Gómez

Entre la sharía y la yihad

Una historia intelectual del islamismo

diseño de cubierta: pablo nanclares

© LUZ GÓMEZ, 2018

© Los libros de la Catarata, 2018

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

Entre la sharía y la yihad.

Una historia intelectual del islamismo

ISBN: 978-84-9097-531-2

e-ISBN: 978-84-9097-547-3

DEPÓSITO LEGAL: M-29.849-2018

IBIC: JFSR2/ HRH/JFCX/HRAM2

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

Introducción

‘Aplicaremos la sharía aunque discrepemos de ella’

En un grafiti de la Universidad Americana de El Cairo, en su sede histórica y semiabandonada junto a la plaza de Tahrir, se podía ver en 2013 a un anarquista embozado en una kufiya, a un funcionario de traje raído, a un cura chepudo, a una pija rubia y a un barbudo islamista que los amenazaba a todos, y por extensión a los transeúntes, gritando: “Aplicaremos la sharía aunque discrepemos de ella”. Esto decían los muros pocas semanas antes del golpe de Estado que derrocó a Mohammed Morsi, el primer presidente egipcio elegido democráticamente, el primero civil, y además, miembro del gran mastodonte del islamismo: los Hermanos Musulmanes. El grafiti fue borrado a conciencia, como todos los que dieron vida a las calles egipcias tras la Revolución de 2011. Pero la sharía no se ha esfumado. Su protagonismo sigue siendo absoluto. No ha dejado de discutirse qué es, cómo se aplica, quién la aplica y para qué sirve. La oleada de represión y contrarrevolución que sojuzga el mundo árabe, excepción hecha de Túnez, ha amenazado su potencial contestatario, pero no ha acabado con él, ni mucho menos. El islamismo, el gestor ideológico de la sharía, no se ha ido por el desagüe de la posmodernidad, como se vaticinaba desde Occidente. La expansión del yihadismo, que se creía que acabaría con él, como un hijo que arruina a la familia, tampoco lo ha conseguido.

El islamismo contemporáneo es un potente proyecto ideológico que interpreta la realidad en su totalidad (política, social, económica, cultural, pero también ética y espiritualmente) y se propone transformarla desde parámetros islámicos. Nacido con el colonialismo, reivindica su autonomía, pues se constituye a partir de un sistema de conocimiento en dialéctica con Occidente, al cual le discute la dependencia epistémica que impone al resto de la humanidad y de la historia. En ello reside su interés para la historia de las ideas: no solo en la discusión que establece con los paradigmas occidentales, tanto con los de tradición liberal como con los marxistas, sino, sobre todo, en su lectura de la propia

tradición islámica, a la que somete a la tensión de la contingencia histórica y la circunstancia, de la "mundanidad", que diría Edward Said.

Al islam, y por extensión al islamismo, el pensamiento ilustrado le ha escamoteado su condición intelectual. Lo más habitual ha sido la mirada condescendiente, más o menos orientalista, que ha relegado a las sociedades musulmanas a una posición subalterna respecto a los ideales universales de progreso y emancipación.

Edificar el cielo en la tierra, hacer habitable y sostenible el planeta (en expresión coránica, tamir al-ard) es la misión que Dios le ha encomendado al ser humano según el islam. A ello han estado llamados los musulmanes durante catorce siglos, y de cómo acometerlo en el siglo XX es de lo que se han ocupado pensadores y activistas islamistas. En la medida en que cerca de 1.800 millones de personas se declaran hoy musulmanas, las formas de expresión ideológica del islam son de radical importancia para la marcha general de la humanidad. Es una cuestión susceptible de ser abordada desde las ciencias sociales o políticas, o en términos de relaciones internacionales y securitarios. Pero son aproximaciones que, casi irremediablemente, incurren en una mirada omnisciente y que, a la postre, poco dicen de cómo y por qué se origina el islamismo, lo cual es la base para comprender su influencia en las sociedades musulmanas. En estas páginas se analiza la historia de las ideas en que se sustenta el islamismo, dando el protagonismo a la controversia intelectual y a sus consecuencias prácticas. Se quiere así mostrar la lógica interna de unos procesos ideológicos cuyos protagonistas son hombres y mujeres que han vivido la modernidad de manera tensa, como algo ajeno y, en muchos casos, como una imposición humillante.

El islamismo comienza y acaba en la sharía, que es el camino, la vía que el islam le propone al hombre para que cumpla con Dios. Pero aparte de eso, todo lo demás es relativo. Así lo han entendido durante siglos los ulemas, que se dedicaron a interpretar la sharía para hacérsela accesible a los hombres, desde los huertos de Al-Ándalus a la jungla filipina. Pero hay que distinguir entre sharía y fiqh. Lo que a partir de la lectura del Corán y la exégesis del modelo de Mahoma los eruditos musulmanes materializaron en normas,

constituye la jurisprudencia islámica, el fiqh, que desde sus orígenes trabajó con planteamientos metodológicos plurales y dio soluciones concretas, sujetas a contradicción y enmienda. La confusión entre sharía y fiqh ha ocasionado grandes debates a lo largo de la historia doctrinal del islam, y más de un conflicto armado. En no pocas ocasiones las discrepancias han situado a la umma, el ideal islámico de ser un único pueblo, al borde de la ruptura. Pero incluso cuando el enfrentamiento ha llegado a extremos, como sucedió en el siglo VII entre sunníes y chiíes y vuelve a suceder hoy, la sharía ha resistido como ideario islámico por encima de todo y de todos.

Con la agresión colonial, la umma se asomó, una vez más, al abismo, y una vez más los musulmanes recurrieron a la sharía para hacer frente a la amenaza que se cernía sobre la cosmovisión islámica. Hay que recalcar la singularidad que supone que la sharía sea a un tiempo garante de la estabilidad y del cambio, de la continuidad y la adaptación, de la tradición y la reinvención. Esto es lo que refleja la historia de las ideas y conceptos que de ella han emanado y de los que se ocupa esta obra en sus manifestaciones contemporáneas. La yihad es una de esas nociones, pero también es algo más, es una doctrina convertida desde antiguo en una institución que garantiza la supervivencia del modo de ser islámico, es decir, de la sharía misma, y, llegado el caso, promueve su expansión. Los límites entre la yihad como esfuerzo espiritual para ser mejor musulmán y la acción bélica para defender la fe o imponerla han sido motivo de arduas controversias en su adaptación a los ideales de prudencia, magnanimidad y tolerancia de la sharía. El largo siglo XX, al menos el del islam, ha ofrecido a los musulmanes numerosas ocasiones de poner a prueba todo ello, y de ahí han surgido corrientes ideológicas y movimientos sociales y políticos que han oscilado entre la relectura de la sharía como motor primero de la historia islámica y la yihad como estrategia para hacerla efectiva. El problema surgió cuando la yihad pasó a convertirse en cosmovisión, amenazando a la sharía misma. Pero cuando el yihadismo parecía que iba a suplantar a la sharía, el salafismo volvió a colocarla en el centro del ideario islámico, y otro actor inesperado, el llamado “islam moderado”, una especie de forma menor de islamismo, vino en su auxilio.

Las páginas que siguen analizan el decurso del islamismo desde sus

orígenes en el reformismo islámico del siglo XIX (capítulo 1) hasta la eclosión política del salafismo en el siglo XXI (capítulo 7). No lo hacen de manera cronológica estricta, sino a partir de la discusión de los presupuestos teóricos y metodológicos de quienes han recurrido al islam en busca de legitimación a sus propuestas. Por ello, se estudia por igual la producción teórica de carácter ideológico que su plasmación política de la mano de organizaciones y partidos. Dado el escaso conocimiento directo de las obras básicas de la tradición islamista de que adolecen los estudios sobre el islam político, se ha querido encuadrar el análisis conceptual en su marco textual, por lo que se ofrecen fragmentos de algunas de estas fuentes. No ha habido afán de exhaustividad, si bien se han querido presentar las principales cuestiones, autores, obras, corrientes y grupos que explican la pujanza del islamismo contemporáneo (capítulos 2-5), sin escamotear la crítica a las interpretaciones que sobre el ocaso del islamismo se han hecho en Occidente (capítulo 6).

El mundo árabe ha sido durante siglos el núcleo del mundo islámico. Y aunque este protagonismo se va diluyendo tanto por el este como por el oeste —el sudeste asiático empuja con sus formas propias de desarrollo económico y el mundo euroamericano con sus logros en derechos civiles—, lo cierto es que el futuro del islamismo se sigue disputando en su suelo. En él se han fijado buena parte de los análisis de este libro, no sin dejar de atender a otras latitudes que, en cuestiones puntuales, le disputan la hegemonía islámica; hegemonía no exenta de cierta arrogancia, habría que añadir. Con todo, las revueltas populares árabes de 2011 han supuesto un punto de inflexión en la pugna entre islamismo y reislamización, entre sharía y yihad, entre la calle y la elite, entre reforma y revolución. Y el islamismo, como el islam, que diría Mohammed Arkoun, se ha visto abocado a enfrentarse de nuevo a sus “pensados” —Dios, hombre y mundo— para buscar respuestas a sus “impensados”: la libertad de credo, la igualdad de género, la separación de poderes o la soberanía popular. Todo ello sin sucumbir al populismo contrarrevolucionario, signo de los tiempos.

***

Quedan por aclarar algunas cuestiones formales. En la transcripción

de los nombres árabes se ha seguido un sistema simplificado que acerque al máximo la fonética árabe a la del hablante de español, si bien se respetan otras transliteraciones cuando están generalizadas. En las referencias, hemos procurado ofrecer una bibliografía amplia que permita al lector profundizar por su cuenta en aquellos aspectos que desee, de ahí cierta abundancia de notas. En los recursos de internet, se omite que todos los enlaces se han verificado en junio de 2018. En cuanto a las traducciones de los textos, a menos que se indique lo contrario, son nuestras, con la salvedad de las citas del Corán, que se dan en la versión de Julio Cortés.

También debo indicar que los dos últimos capítulos son fruto de una estancia como visiting scholar en la Universidad de Columbia en Nueva York, financiada por la Fundación Caja Madrid.

Quiero agradecer expresamente a los editores de Catarata su paciencia. A mis colegas del grupo de investigación IEXCUL de la Universidad Autónoma de Madrid, y sobre todo del proyecto “Islam 2.0: marcadores culturales y marcadores religiosos de sociedades mediterráneas en transformación” (FI2014-54667-R), las muchas horas pasadas trabajando en mapas conceptuales. Y a Jorge, como siempre, su ayuda en lo que no se ve y él ve. Cualquier error, por supuesto, es solo mío.

Capítulo 1

Islamismo y reislamización: a vueltas con la sharía

Islam/islamismo/reislamización

“El lenguaje crea y piensa por nosotros”, afirma Victor Klemperer en LTI. La lengua del Tercer Reich[1]. Klemperer, romanista alemán de ascendencia judía, fue tomando notas lingüísticas de su vida cotidiana en la Alemania nazi y analizó cómo el lenguaje “se intoxicaba” y el conjunto de la población se entregaba a él con naturalidad e inconsciencia. Si bien la tesis de Klemperer demostraba que todo conflicto social encierra un conflicto lingüístico, tal y como sabemos pero nos resistimos a admitir[2], también es cierto a la inversa: todo conflicto lingüístico esconde un conflicto social. Existen palabras, “esas palabras” que decía el filólogo alemán, que al crear y pensar por nosotros afectan a las condiciones sociales, mal que nos pese. Esto es lo que en buena medida sucede en español con los usos y definiciones de las voces “islam”, “islamismo” y “reislamización”.

Es evidente que estos términos, como muchos otros en la lengua, significan ahora cosas distintas de las que significaron en otros tiempos. Los hombres puede que no cambien de vocabulario cuando cambian de costumbres, como decía con desesperación el historiador francés Marc Bloch[3], pero sí les dan nuevos significados a las viejas voces, someten la lengua a su tiempo, pues según reza el proverbio árabe, “se es más hijo del momento que de los padres”. El conflicto modula los conceptos, pero las ideas y los significados recién llegados se aferran a los moldes heredados, a las palabras conocidas que ya “nos hablaban” y que, aparentemente, suavizan el cambio y sus consecuencias. Sucede entonces que hacer historia de los conceptos se convierte en un instrumento terapéutico[4], y no por hacer higiene, en el sentido de revertir procesos políticos y sociales, sino para desvelar los intereses que han movido el cambio de las condiciones sociales y de las ideas, esto es, del mundo, y contribuir a paliar algunos de sus efectos, aunque solo sea obstaculizando la perpetuación de la manipulación.

A propósito de la voz “islam”, hay que señalar que, de partida, su definición en español comporta un grave problema lingüístico: su

confusión con la tradicional definición de “islamismo”. En 1884, la Real Academia Española (RAE) introdujo en su Diccionario de la lengua castellana (12ª edición) la voz “islam”, remitiendo a “islamismo”, voz incorporada medio siglo antes, en 1837 (8ª edición), con el significado de “mahometismo”. Esta sinonimia era inocua, puesto que no podía hablarse entonces de la existencia de un islam político, de una ideología basada en el islam. Pero una vez que lo político islámico se desarrolló a lo largo del siglo XX, surgió la confusión y se imponía deshacer la sinonimia, cosa que no se hizo. La inapropiada asimilación entre islam e islamismo se ha mantenido sin variación edición tras edición hasta la última impresa, de 2014 (23ª edición). La RAE definía en 1884 “islamismo” como “conjunto de dogmas y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma”, y en la entrada de “islam”, en primera acepción, remitía a “islamismo”, si bien incorporaba una segunda con el significado de “conjunto de los hombres y pueblos que creen y aceptan esta religión”. En la última edición, la definición permanece casi inalterada: se ha sustituido el término “dogmas” por “creencias”, pero la sinonimia se ha mantenido con el reenvío en primera acepción de “islam” a “islamismo”. Es evidente que la RAE del siglo XIX fue sensible a los usos académicos de ambos términos, muy influidos por las voces francesas correspondientes, y los incorporó en un diccionario que en su época fue criticado por su excesiva inclinación a los galicismos[5]. Pero a comienzos del siglo XXI la Academia resultaba impermeable a los usos lingüísticos efectivos de “islam” e “islamismo”, los que están en la sociedad. Hacer “un ejercicio de veracidad”, como sostiene que es su cometido[6], no parecía entrar, al menos en lo relativo al vocabulario islámico, en sus cálculos.

Sin embargo, en su última actualización online, la RAE ha corregido, en parte, el tratamiento de este vocabulario en el diccionario[7], y ha incorporado una nueva acepción de “islamismo”: “Ideología que subyace al fundamentalismo islámico”. Aunque con ello ha introducido un nuevo equívoco debido a la incorrecta definición de “fundamentalismo”, que en su primera acepción dice: “Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social”[8]. Si ya de por sí era complicado para un hispanohablante distinguir entre las creencias y prácticas religiosas

de una comunidad, esto es, el islam, y las formulaciones ideológicas que se sirven de estas prácticas y creencias para legitimarse, esto es, el islamismo, ahora la RAE identifica este segundo con el fundamentalismo entendido de una manera peyorativa —nótese la acumulación de marcadores valorativos: "de masas", "que pretende" y "aplicación estricta". No es de extrañar, así pues, que, por ejemplo, un librero en extremo adoctrinado en esta consideración junte en la misma estantería una traducción del Corán y un libro con los discursos de Bin Laden, si bien no junta la Biblia y un libro de Richard G. Butler, líder supremacista estadounidense.

Por lo que respecta a la asociación entre "islamismo" y "reislamización", son términos de uso frecuente, incluso abusivo en el caso del primero, que a menudo se confunden o solapan en el análisis de las sociedades musulmanas contemporáneas. El islamismo en cuanto ideología y la reislamización en cuanto proceso sociopolítico son polos en tensión no siempre resuelta; es más, la tensión entre ellos forma parte de la génesis del islam y del proceso de configuración y desarrollo de sus creencias. Si bien la "genealogía del islamismo" ha sido objeto de atención preferente de politólogos y sociólogos desde el triunfo de la Revolución Islámica en Irán en 1979[9], no ha sucedido lo mismo con la caracterización de la reislamización, sumamente desatendida. Olivier Roy y Gilles Kepel fueron los primeros estudiosos en ocuparse de ella, pero siempre en estrecha relación con el islamismo[10]. De esta conexión se han derivado no pocos problemas. La cuestión estriba en que ni Roy ni Kepel supieron delimitar la reislamización como fenómeno autónomo y distinguible del islamismo, de modo que sus aportaciones, si bien influyentes, han contribuido a ahondar la nociva asimilación entre islamismo y reislamización. La consecuencia principal de esta confusión conceptual se podría resumir en que, en la literatura sobre el islam político, se equiparan los objetivos de la reislamización individual y colectiva con los mecanismos islamistas de organización política[11]. Y esto supone una peligrosa esencialización del islam, que impide comprender las condiciones objetivas en que se fundamentan los diferentes proyectos ideológicos islamistas: ni todo es islam en el islamismo, ni sin islam se puede comprender el mundo que la reislamización quiere regenerar.

En cualquier caso, las conexiones y disfunciones entre islam, islamismo y reislamización, sean de carácter doctrinal, histórico, sociológico o meramente coyuntural, condicionan la marcha del heteróclito conjunto humano en el que operan. Y en esto reside el segundo gran hándicap del estudio del islamismo y la reislamización: en concretar el marco humano en que el islam, bien se entienda como una religión nada más, bien se defina como una civilización en un sentido más amplio, se tiene como elemento constitutivo de la identidad colectiva. O por formularlo con una pregunta sin respuesta: ¿dónde estudiar la incidencia del islamismo y de la reislamización? La locución "mundo islámico" como categoría analítica hace tiempo que está cuestionada, pues deja fuera a los millones de musulmanes que, viviendo en contextos culturales mayoritariamente no islámicos, tienen igualmente en el islam una seña de identidad primera (pensamos en los musulmanes de Europa o en la comunidad musulmana afroamericana). Tampoco el marchamo institucional que puede aportar la Organización para la Cooperación Islámica (OCI) es en sí mismo garante de la imposible demarcación social del islam, si bien ofrece, al menos, una referencia reconocida y reconocible.

En 2017, un total de 57 Estados integraban la OCI y de un modo u otro se reconocían en el islam. En los estatutos de la organización, reformados y aprobados en su actual versión en 2008, se propugna la colaboración entre sus miembros para un desarrollo político, económico y humano de base islámica que pueda dar lugar a un "mercado común islámico". Pero sobre todo, la OCI se presenta como la organización que "tiene el singular honor de aglutinar a la umma en un ente unido y de representar activamente a los musulmanes, abanderando todas las causas que están en los corazones de los 1.500 millones de musulmanes del mundo"[12]. Es una cifra aproximada, que se acerca a los 2.000 millones en 2017 si al cambio demográfico de la década transcurrida se añaden cerca de 250 millones de musulmanes europeos, americanos, chinos e indios no integrados oficialmente en la OCI pero sí totalmente permeables a los intereses de su Carta.

Querer, actuar y decir

La denominación misma de las tres grandes religiones de la familia monoteísta (judaísmo, cristianismo e islam) está en el origen de no pocos equívocos. Así, tanto el término "judaísmo" como "cristianismo" provienen de un gentilicio, son las religiones de los descendientes de Judá y de los seguidores de Cristo, respectivamente; mientras que en el término "islam" ningún individuo (caso de los cristianos con Cristo) ni una colectividad (caso de los judíos como seguidores de los rabinos[13]) están en sus orígenes etimológicos. Aunque, como se ha indicado, no siempre la lengua española ha recurrido con preferencia al término "islam" para referirse a esta religión, pues a lo largo de su historia, estrechamente relacionada con la presencia y extinción del islam en la península ibérica, "religión mahometana" o "secta mahometana" fueron las denominaciones más usuales, casi siempre con valor peyorativo. En el siglo XVIII comenzó a calar el uso de "mahometismo", definido como "la secta de Mahoma" por el Diccionario de autoridades (1726-1739), la primera obra lexicográfica de la recién fundada Real Academia Española. Fue con el siglo XIX cuando se fue imponiendo el neologismo "islamismo" para hacer referencia a la doctrina islámica, y no fue hasta la década de 1940 cuando se constató un incremento progresivo en el uso del término "Islam" (con mayúscula), vieja forma presente en las fuentes moriscas del siglo XVI[14] y que coincide con la forma de otras lenguas europeas, como el francés y el inglés, hegemónicas en las relaciones internacionales hasta finales del siglo XX. La normalización del uso de "islam" (con minúscula) en español es, más aún, una historia muy contemporánea.

Desde el punto de vista de la morfología árabe, la palabra "islam" es un nombre deverbal, cuyo significado literal es "el acto de ponerse a salvo"[15]. Esta definición genérica del étimo se concreta, según la doctrina[16], mediante el acatamiento de la auténtica Verdad (din al-haqq, 'la religión de la Verdad', es sinónimo de islam en el propio Corán: 9:29 y 33, 48:28, 61:9), que Dios restituyó a la humanidad gracias a la revelación del Corán a Mahoma, y que junto con el ejemplo de la vida del Profeta, transmitido en el Hadiz, constituye la sharía, la vía que debe seguir el musulmán. En el término "islam" el origen no es un sustantivo, un sujeto del que

deviene un objeto (como Judá/judaísmo, Cristo/cristianismo), sino un acto, la acción volitiva y finalista del individuo en su relación con la divinidad, a cuyos dictados decide someterse. El musulmán expresa esta toma de conciencia explícita al comienzo de la chahada, la fórmula que testimonia la voluntad de integrarse en el islam, considerada su primer pilar, y que en la práctica es una especie de letanía de invocación cotidiana: "Yo certifico que solo hay un Dios y que Mahoma es su enviado". Con la chahada, el musulmán se integra en una colectividad, la umma, el conjunto de todos los creyentes sea cual sea su origen étnico o social[17]. Hasta tal punto pronunciar la sumisión a Dios es sinónimo de islam que al-Zaalibi (m. 1038), gran compilador del saber de su tiempo, dice: "El islam, con la lengua [testimoniándolo]; la fe, con el corazón [sintiéndola]"[18].

Reislamización e islamismo han sido objeto de reflexión recurriendo con frecuencia a una terminología que distorsiona los significados de ambos procesos, en la medida en que falsea las variables históricas que inciden en los fenómenos de reislamización y en los proyectos islamistas. Por ejemplo, es frecuente que se use la expresión genérica "renacer islámico" (Islamic revival), la cual introduce una distorsión que lleva a confundir y hacer intercambiables los elementos del par islamismo/reislamización, a la vez que ignora la diversidad que se da en el interior de cada uno de ellos[19].

En cuanto a "fundamentalismo" o "integrismo", son términos de implantación más reciente, pues los islamólogos de hace sesenta años se bastaban sin el recurso a los préstamos de la tradición cristiana[20]. Es de destacar que son precisamente los estudiosos occidentales del tema los que en las numerosas aproximaciones al Islamic revival proponen "fundamentalism" o "intégrisme" como elementos definitorios, extrapolando en espacio y tiempo esta terminología perteneciente a la tradición protestante y católica, respectivamente[21]. Es una comprensión del fundamentalismo de la que también adolecen los intelectuales musulmanes contrarios a una lectura política del islam, que vinculan el fundamentalismo con el inmovilismo. Ibrahim Serageldin, politólogo egipcio, abunda en esta dependencia epistemológica definiendo así "fundamentalismo":

La palabra fundamentalismo designa un cuerpo de creencias (o cuerpo ideológico) que prevalece entre muchos musulmanes en el mundo árabe de hoy, y que tiende a oponer la “occidentalización”, en general, y el “revisionismo de los modernos”, en particular, a la teología islámica. Tiende a atenerse a las interpretaciones literales de los textos y favorece el seguimiento de las normas de los sabios antiguos [sálaf]

[22].

Algunos autores de conocida militancia islamista han empleado con intención manifiesta estos vocablos. Destaca en este sentido el pakistaní Fazlur Rahman (1919-1988), que empleó la expresión “fundamentalist reform” para referirse a los sucesivos intentos fallidos, desde el periodo constitutivo del islam, de liberar a la teología y la política del lastre del iryá, la posposición de cualquier juicio al inescrutable conocimiento divino. Según Rahman, esto ha supuesto la primacía del inmovilismo político y el quietismo espiritual a lo largo de toda la historia islámica, de modo que el fundamentalismo consistiría en volver a situar la ética coránica en el centro activo y no pasivo del universo islámico[23]. Es una concepción compartida por otros autores que, sin embargo, se han caracterizado por sus posiciones antislamistas, como el letrado egipcio Muhámmad Saíd al-Achmawi, quien en la década de 1980 levantó a la vez las iras de la cúpula de al-Ázhar, la máxima institución religiosa egipcia, y de los Hermanos Musulmanes con su libro El islam político[24]. Al-Achmawi sugiere que el auténtico fundamentalismo (usuliya en árabe) debería abordar una renovación del fiqh, la jurisprudencia islámica, a partir de sus fundamentos (usul) y una espiritualización de la vertiente moral y religiosa del islam.

Así considerado, el fundamentalismo islámico no sería un fenómeno específicamente contemporáneo, puesto que la demanda de un regreso a las fuentes se ha manifestado en repetidas ocasiones en la histórica islámica: unas veces, para rechazar interpretaciones

doctrinales tenidas por espurias (como por ejemplo la ilicitud de la revuelta contra el gobernante injusto, que inmovilizaba al cuerpo social), otras para combatir prácticas y rituales exógenos (como la veneración de personajes santos, que abriría la puerta del profetismo que Mahoma vino a cerrar). La novedad del fundamentalismo islámico en el siglo XX reside en su dialéctica con la experiencia colonial, y de ahí su énfasis en denostar el influjo pernicioso de Occidente en la doctrina islámica y la vida del musulmán.

En lengua árabe, la discusión terminológica es apasionada: los defensores del islamismo y la reislamización se reconocen en el genérico "muslim" ('musulmán'), pues consideran que no existen gradaciones posibles en la pertenencia al islam. Por su parte, los analistas y la prensa en general tienden a distinguir entre "muslim" e "islami" (literalmente 'musulmán' e 'islámico'), refiriéndose con el primero al creyente en general y con el segundo a los militantes en las distintas versiones políticas que buscan su legitimidad en el islam, esto es, lo que nosotros denominamos "islamista". Y una tercera opción es la que prefieren los estudiosos, que reservan el uso de "muslim" para referirse al musulmán en general en relación con su religión y su cultura, acotan el significado de "islami" para denotar que el musulmán además hace del islam un modo de vida proclamando su seguimiento de la sharía, e incorporan una tercera opción léxica, "islamawi" (literalmente 'islamicista' o 'islamista') para referirse a quien defiende el establecimiento de un Estado islámico como fin irrenunciable del verdadero creyente[25].

El islamismo performativo

Judíos y cristianos, por un lado, y politeístas, por otro, eran en el siglo VII los rivales en que se miraban los nuevos creyentes, los musulmanes, que a cada paso tenían que revalidar la verdad de una fe contestada por la religiosidad instituida. Numerosos pasajes coránicos versan sobre esta cuestión, crucial en el contexto sociológico en que se produjo la revelación. Así, el dogma de la unicidad de Dios (el tauhid) y del cierre de la profecía monoteísta

con Mahoma centra las inscripciones islámicas de datación más antigua, las de la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, fechadas en época del califa Abd al-Málik (g. 685-705)[26]. En concreto, se repiten dos doxologías; rezan:

Di: Él es Dios, Uno, / Dios, el Eterno. / No ha engendrado, ni ha sido engendrado. / No tiene par (C 112).

Él es Quien ha mandado Su Enviado con la Dirección y con la religión verdadera para que, a despecho de los asociadores, prevalezca sobre toda otra religión (C 9:33).

Quiere esto decir que los testimonios materiales más cercanos a la revelación coránica datables de forma fehaciente muestran que la apologética es constitutiva de la génesis de una "realidad" islámica. Por su parte, la fijación textual del Corán y del Hadiz fue un fenómeno dilatado en el tiempo, de cerca de doscientos años, que abre algunos interrogantes sobre lo que la tradición ha estipulado como formulaciones islámicas primigenias. Desde sus inicios, la producción de la nueva "realidad" operó a través de un discurso (como el de las inscripciones de Jerusalén) inserto en un comportamiento (en este caso, la erección de un monumento de afirmación islámica en un entorno mayoritariamente cristiano). A diferencia del cristianismo, que asume la herencia del judaísmo aunque sea para superarla, y del judaísmo, en continuo diálogo consigo mismo, el islam rechaza el vínculo con una identidad independiente o anterior a sus actos, siendo estos los que lo constituyen en sus relaciones no preexistentes y no exentas de irregularidades. Esta forma de proceder en la que las realidades se producen a través del comportamiento y del discurso en el tiempo es lo que llamamos "performatividad".

Siguiendo a Judith Butler en su análisis de la construcción de una identidad de género[27], la performatividad del islam abre la posibilidad a un tipo diferente de repetición de los actos de identidad, faculta su ruptura o subversión, en la medida en que lo performativo es a la vez dramático (en el sentido de que es una

“representación”) y no se conforma con establecer una relación referencial, lingüística o narrativa, con aquello a lo que alude, como puedan ser la sharía o la yihad. Esta concepción performativa se puede aplicar a la construcción de una identidad islámica en el tiempo. Así, entendemos que la tensión entre reislamización (representación dramática) e islamismo (subversión no referencial) reproduce una tensión existente desde la fundación misma del islam como realidad social, y en este sentido, cultural. La forma en que Hasan Hanafi (n. 1935), uno de los pensadores árabes actuales más influyentes, articula su teoría de un islam con vocación revolucionaria, que es a la vez religión y cultura, sería en sí misma performativa. En una contribución al debate de raíz humeana sobre el ser y el deber ser, expone desde su perspectiva islámica:

La unidad entre hecho y valor no es algo dado de antemano, un fait accompli sin esfuerzo humano, sino un proyecto, un ideal que debe realizarse a través de la acción humana. La unidad de Dios, el tauhid, es un nombre activo, no un sustantivo; implica una actividad, un proceso de unificación entre dos cosas, no una unidad ya fabricada.

Así, la distinción clásica en la ética occidental entre sein [ser] y sollen [deber ser], como si fueran dos juicios diferentes, se basa en la asunción de una dualidad primordial de origen. En la práctica, no hay tal separación entre hecho y valor. El origen de la separación es puramente histórico —el idealismo en el siglo XVIII y el positivismo en el XIX

[28].

Lo que tradicionalmente se conoce como “cinco pilares del islam” viene en refrendo de esta interpretación que distingue la historia de la filosofía islámica de la de la cristiana. Estos pilares no están enumerados como tales en el Corán, sino que los enumera un hadiz de autenticidad indiscutida. Lo dan como sahih (‘enteramente correcto’) los dos principales compiladores de hadices, al-Bujari (m.

870) y Muslim (m. 875), y es el tercer hadiz de la antología más popular: Los cuarenta hadices, del imam al-Nawawi (m. 1277)[29]. Dice: “El islam se edifica sobre un quinteto: atestiguar que hay un único Dios y que Muhámmad es su mensajero; realizar la oración; pagar el tributo del azaque; peregrinar a La Casa [La Meca] y ayunar en ramadán”.

Es importante fijarse en la formulación lingüística de este hadiz, pues el sujeto (el islam) es pasivo y recibe la actualización a través de una serie de actos que lo “edifican”, de ahí la adecuada denominación de “pilares del islam”. Pero como ya apuntaba al-Zaalibi, la fe es una cuestión aparte, no es exactamente lo mismo que el islam, como se deduce de la formulación de otro conocido hadiz recogido por Muslim (si bien no por al-Bujari) y que, como el anterior, forma parte de Los cuarenta hadices. Este otro hadiz matiza lo que es el islam y lo que es la fe, cuyas características desarrolla, y los presenta como constitutivos indisolubles de la verdadera religión:

Omar también cuenta: cierto día, estando sentados alrededor del mensajero de Dios, llegó un hombre de blanquísima vestidura y cabello muy negro. No mostraba signos de viaje, pero ninguno le conocíamos. Aun así, se sentó donde el Profeta, le puso las palmas de las manos sobre las piernas juntando sus rodillas con las de él y le dijo: “Muhámmad, infórmame sobre el islam”. El mensajero dijo: “El islam es que testimonies que hay un único Dios, que realices la oración, que pagues el azaque, que ayunes en ramadán y que peregrines a La Casa [La Meca] si puedes hacerlo”. Dijo: “Has dicho bien”.

Nos quedamos asombrados de que le preguntara y le diera la razón, pero dijo más: “E infórmame sobre la fe”. Dijo: “Que creas en Dios, sus ángeles, sus libros, sus enviados y el Último Día, y que creas en que el bien y el mal son potestad suya”. Dijo: “Has dicho bien”. Y añadió: “Infórmame sobre la rectitud”. Dijo: “Que sirvas a Dios como si le estuvieras viendo, pues si tú no le ves, él si te ve”. Dijo: “Infórmame sobre la Hora”. Dijo: “El interrogado no sabe más que el interrogador”. Dijo: “Pues infórmame entonces sobre sus signos”. Dijo: “De la criada nacerá la señora, y verás a la prole de los

pastores harapienta y descalza regodearse en palacios".

Después se marchó y yo me quedé un rato más. Al cabo de un poco [el mensajero de Dios] dijo: "Omar, ¿sabes quién era el que preguntaba?" Dije: "Dios y su enviado saben más". Dijo: "Era Gabriel, que ha venido a enseñaros vuestra religión".

Tanto el islam como la fe se constituyen a través de actos imperativos, expuestos en la segunda persona del singular en este hadiz: haz y cree. De ahí se deriva una de las principales diferencias entre islamismo y reislamización: el islamismo es un discurso del acto, de actos internamente discontinuos que requieren de la existencia de una temporalidad social constituida, como la del arcángel Gabriel acudiendo a una charla del Profeta con los suyos, mientras la reislamización es un discurso del objeto, del agente social sobre el que recae el acto constitutivo del sujeto activo, esto es, de Dios.

En la progresiva adopción en castellano del término "islamismo" se evidencia cómo, al igual que en el caso de otros -ismos de los siglos XIX y XX (comunismo, marxismo, populismo, etc.), el islam entero se asocia a una doctrina y a la militancia en ella, de ahí que, cuando ha habido que discernir entre la religión en sí (esto es, fe y ortopraxis) y la ideología en ella inspirada, entre el islam y el islamismo, el uso en español se haya resuelto con la progresiva acomodación de "islam" para la primera e "islamismo" para la segunda.

Sin embargo, para crear el neologismo "islamismo" la lengua árabe no se ha servido del mismo recurso morfológico que ha dado origen a otros -ismos (ichtirakiya 'socialismo', liberaliya 'liberalismo', chuyuiya 'comunismo' e incluso recientemente masihiya 'cristianismo')[30]. En árabe no existe un término con una correspondencia semántica unívoca para nuestros "islamismo/ islamism/islamisme", sino que la expresión más aproximada para este concepto es al-haraka al-islamiya ('movimiento islámico'), locución más cercana a la concepción de "proyecto" de los utópicos franceses del siglo XIX que a la militancia cerrada de los -ismos que se generalizó con el siglo XX. Desde un punto de vista filológico,

una primera caracterización de la expresión al-haraka al-islamiya viene marcada por el campo semántico del término “haraka”, cuyo sema expresa la movilidad, el dinamismo no necesariamente organizado pero sí continuo y mutable. Sucede igual con un expresión alternativa también frecuente: al-tayyar al-islami (‘corriente islámica’), si bien esta locución es más usual cuando se prima el componente teórico del islamismo sobre el funcional[31]. En ambas expresiones, son cualidades performativas —dinamismo, fluidez, falta de sistematización— las que definen lo que denominamos “islamismo”, que al igual que ocurre con los otros grandes -ismos hacen alusión más bien a una realidad plural, esto es, a unos islamismos. Por ello, de forma general, más que de “retorno”, “resurgir” o “revitalismo” del islam en su relación con la política, con la correspondiente carga de esencialismo que comportan estas expresiones, conviene hablar de islamismos, de trayectorias de construcción ideológica en relación con distintos contextos sociopolíticos e intelectuales. Sus protagonistas lo han debatido ampliamente[32]. Así se manifestaba en 1992 Yúsuf al-Qardawi (n. 1926), cuando estaba camino de convertirse en el jeque más influyente de comienzos del siglo XXI:

La diferencia entre “movimiento” y “despertar” es que un movimiento implica un grupo o grupos organizados con objetivos específicos y una trayectoria constatable, mientras que un despertar es algo genérico, una sacudida que engloba a individuos y grupos, organizados o no. Entre ambos se da, como dirían los defensores de la lógica, una absoluta generalidad y una absoluta particularidad: todo movimiento es un despertar, pero no todo despertar es un movimiento […]. Por “islamismo” entiendo ese quehacer organizado, colectivo, emprendido por la gente para reponer el islam al frente de la sociedad y el timón de la vida… En todos los ámbitos de la vida.

Antes que ninguna otra cosa, el islamismo es un quehacer: quehacer continuo, laborioso, no simples palabras, discursos o clases magistrales, ni siquiera son precisos los libros y artículos; eso son simples partes de un movimiento, no el movimiento en sí

En un libro pionero de 1981 sobre la moderna relación entre islam y poder[34], Stephen Humphreys ofreció una definición de ideología especialmente pertinente en relación con el islamismo. Según su formulación: "Una ideología es una crítica de un orden sociopolítico establecido que simultáneamente describe ese orden y llama a todos sus miembros a defenderlo y preservarlo o a derrocarlo y transformarlo. Una ideología es a la vez una descripción de la sociedad y un programa de acción política"[35].

Siguiendo este paradigma y de forma genérica, el islamismo es un proyecto ideológico cuya finalidad es la constitución de un modelo estatal propio a partir de la actualización de un componente legitimista de tipo religioso. De ahí la denominación frecuente en el ámbito anglosajón de political Islam, que viaja de vuelta a la lengua árabe con la formulación literal al-islam al-siyasi[36], expresión empleada habitualmente, pero no solo, por los detractores del islamismo, como Muhámmad Saíd al-Achmawi en el título de su obra ya mencionada. Con claro carácter peyorativo, en los últimos años también circula sin que haya fraguado el neologismo islamawiya, a partir de la voz islamawi antes mencionada para "islamista".

Pero el significado ideológico de la teoría islamista, por más que pivote en torno al Estado, dependerá del valor primario al que sirva, lejos de las correspondencias unívocas entre teoría e ideología contra las que alertaba Norberto Bobbio[37]. La identidad colectiva, el orden teológico, la seguridad de una elite son algunos ejemplos de divergencias de usos ideológicos del islamismo hoy en pugna. Se comprenderá mejor con un ejemplo: es evidente que poco tienen en común el islamismo parlamentarista del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) turco con el yihadista de al-Qaeda o el autocrático de la dinastía en el poder en Arabia Saudí, y eso que todos ellos se hallan bajo la común pertenencia a la rama sunní.

La reislamización informativa

En cuanto a lo que denominamos “reislamización”, conviene también llamar la atención, para comprenderlo desde la tradición islámica, que en árabe su equivalente sería el término dawa, cuyo significado está en relación con la invitación proselitista a unirse al islam. No debe entenderse, sin embargo, que el objeto de la dawa sean los no musulmanes, ni siquiera que lo sean preferentemente, sino que a lo largo de la historia la dawa ha apelado sobre todo a la regeneración del musulmán, entendida como una vuelta a la auténtica ética islámica. El nuevo hombre islámico virtuoso, que a su vez se vuelca en la dawa, convierte la virtud pública en una cuestión de interés común, pero no en un sentido programático, como haría el islamismo, sino en términos normativos, es decir, en lo que suele resumirse como “la aplicación de la sharía”, y que con el comienzo del siglo XXI se ha popularizado, de forma reductora, como “salafismo”.

Los promotores de la reislamización pretenden remodelar tanto las prácticas de la vida pública civil como las de la vida privada del musulmán mediante una serie de imposiciones que afectan a la indumentaria, el ocio, los rituales, las relaciones entre sexos, la urbanidad y el modelo educativo. En este sentido, la política se convierte en ejecutora de la moral islámica y el buen gobernante habrá de ser el mejor custodio de la moral pública.

Si consideramos con Clifford Geertz la religión como un fenómeno social, cultural y psicológico[38], la llamada, que diríamos, a recuperar la pureza original de la auténtica religión, el volver a islamizarse es un fenómeno que se repite cíclicamente en la historia del islam. El determinante primero para que se reactive la llamada a la islamización (dawa) es el agravamiento de una crisis social y política, sobre la que alerta y de la que es espejo, y de la que depende para persistir; de ahí su carácter sincrónico, puntual. La reislamización es por ello un fenómeno que caracterizamos como

“informativo”, en contraste con la performatividad que implica la autonomía del proyecto islamista, que al expresarse se está realizando de forma continua y autónoma. La respuesta reislamizadora a la crisis puede ser de tres tipos: ascendente, descendente y horizontal. Si la crisis se percibe como una quiebra en el modelo social y la búsqueda de soluciones se activa desde la infraestructura, se genera una respuesta que podríamos llamar “reislamización desde abajo” o “reislamización ascendente”. También la reislamización puede partir de medidas políticas que la propulsen, casi siempre al socaire de la pujanza de la reislamización desde abajo, en cuyo caso se produce una línea de actuación de arriba abajo: estaríamos entonces ante una “reislamización descendente”. Asimismo existe una “reislamización horizontal”, que atraviesa tanto la superestructura como la infraestructura: la superestructura, porque potencia la reislamización de parte de su cuerpo ideológico y de su normativa jurídica en busca de una nueva hegemonía de referente islámico; la infraestructura, porque abre vías de religiosización de las fuerzas de trabajo y medios de producción.

Estas tres formas distintas de reislamización (ascendente, descendente y horizontal) no son incompatibles, sino que se alimentan entre sí, tanto en un mismo contexto local como a nivel interislámico, pues la dawa, el proselitismo religioso para extender el islam y ahondar en su conocimiento[39], por definición, no conoce fronteras ni estatales ni de clase. Un modelo de reislamización ascendente es el modus operandi del ala oficialista de los Hermanos Musulmanes egipcios durante la presidencia de Gamal Abdel Náser (g. 1954-1970) y la de Anuar al-Sadat (g. 1970-1981), volcada en la gestión social de lo islámico y marginando su componente político, mientras que el grupo de hermanos en prisión gestó una ideología ya claramente islamista que acabó chocando con la doctrina de la cúpula de la Hermandad. De los enfrentamientos entre estas dos visiones encontradas del activismo islámico se sirvió el presidente Sadat para alzarse como valedor de la reislamización, en este caso de una reislamización descendente. A Sadat le gustaba llamarse al-Raís al-Mumin (‘el Presidente Creyente’)[40], y no tenía reparos en nutrir de todo tipo de símbolos islámicos a la identidad egipcia, en crisis tras la derrota de 1967 en la guerra contra Israel: debemos hablar entonces de “reislamización descendente reactiva”. En

sentido contrario, un ejemplo de reislamización descendente de tipo inductivo son algunas directrices políticas y legales emprendidas por el Gobierno argelino durante la presidencia de Chadli Benyedid (g. 1976-1992), como la arabización impositiva[41] o la promulgación de un nuevo código de familia no igualitario[42].

A tenor de lo expuesto, es notorio que la relación entre islamismo y reislamización no es unívoca. El islamismo en cuanto reelaboración ideológica del potencial político de la doctrina islámica puede darse sin la existencia de un fenómeno reislamizante previo, si bien la predisposición social hacia la religiosización que supone la reislamización favorece el calado de discursos populistas islamistas y el desarrollo de estructuras organizativas de base, aunque no tanto su avance teórico. El caso del islam indio puede resultar ilustrativo. En la India bajo control británico (1857-1947), las reivindicaciones identitarias de los musulmanes desembocaron en dos movimientos nacionalistas enfrentados: uno separatista, que demandaba un Estado segregado para los musulmanes y estaba abanderado por la Muslim League (Liga Musulmana); y uno reformista, que abogaba por el reconocimiento de la especificidad musulmana en una Unión India y estaba liderado por la Jamiatul Ulama-i Hind (Asociación de Ulemas de la India). Pero no fue el primero sino una escisión de los reformistas, la Jamiatul Ulama-i Islam (Asociación de Ulemas del Islam), la que una vez creado el Estado de Pakistán en 1947 encabezó la reivindicación de instaurar un Estado islámico a través de una transformación radical de la legislación, que en un principio diferenciaba las esferas civil y religiosa en el nuevo Estado pakistaní. El líder de esta tendencia fue Abul Ala Maududi (1903-1979), el verdadero padre del islamismo contemporáneo[43], en la medida en que en su figura se aúnan teoría y praxis. Maududi abogó por que fuese una elite la que se hiciera con el poder de los centros neurálgicos del Estado para promover desde ellos las reformas conducentes a la reislamización del cuerpo social. Esa fue la estrategia puesta en marcha por el Gobierno del presidente Zia ul-Haq (g. 1979-1988), y el Pakistán actual aún se resiente de esta política islamista so capa de reislamización descendente impuesta en la década de 1980. En su momento, al igual que en la actualidad, chocó tanto con los grupos secularistas como con los promotores de una reislamización al margen del Estado, cuando no antiestatalista[44].

Sincronía reislamizante y diacronía islamista

Si islamismo y reislamización son distintos por su naturaleza, en la medida en que el islamismo es performativo, o tendente a formular proyectos a la vez que los enuncia, y la reislamización es informativa, ya que incide en realidades objetivas establecidas, también lo son en su relación con el tiempo. Mientras la clave diacrónica es determinante para comprender la modulación ideológica del islam que subyace en el islamismo, en la reislamización uno de sus rasgos distintivos es su manifestación cíclica, puntual, como respuesta a la agudización de una crisis, bien desde la cúspide social, bien desde su base. En la historia del islam, una serie de características ayudan a comprender la imbricación entre lo que podríamos denominar "sincronía reislamizante" y "diacronía islamista".

La dawa o la autonomía de lo social

A través de la dawa, la predicación para acogerse al islam, el musulmán encuentra de nuevo la vía (la sharía), para volver a "ponerse a salvo", a islamizarse. No ha de verse en ello el reconocimiento de una falta o de una derrota, sino más bien una profundización en la esencia misma del islam, pues la reislamización es inherente a la predicación de Mahoma.

Según el Corán, la razón de ser de su revelación a Mahoma es restablecer la verdad consignada en el libro eterno que está en los cielos (el Libro por antonomasia, al-Kitab), o lo que es lo mismo, recuperar la pureza monoteísta, la religión del Dios uno, único y universal que es el credo primigenio transmitido por Dios a la humanidad a través de sus profetas, pero que se ha desvirtuado con el devenir histórico. A reinstaurarlo habría venido Mahoma. Pero a

su vez Mahoma también es el cierre del ciclo profético que se inició con Adán (Mahoma es "el Sello de los profetas" según Corán 33:40), de modo que se produce una incongruencia entre el pasado (las sociedades han precisado de una reconducción continua a la verdadera religión a través de los profetas) y el futuro (después de Mahoma no habrá más profetas que restablezcan la Verdad cuando las sociedades se descarríen). Es más, esto supone en sí mismo una contradicción doctrinal, pues la reislamización profética, valga la expresión, es el fundamento de la revelación coránica, y las comunidades posteriores a Mahoma se verían privadas de ella. La tensión que de esto se deriva puntea la trayectoria de las sociedades musulmanas a lo largo de sus catorce siglos de historia. El fenómeno cíclico de la vuelta al islam, de la reislamización, o lo que es lo mismo, de la religiosización de la sociedad descarriada una y otra vez por su propia dinámica interna, es tan constitutivo de la historia del islam como la propensión a hacer del modelo de Mahoma el paradigma del hombre a salvo. En ello reside el poder de convicción, continuamente actualizado de la revelación transmitida por Mahoma. En este sentido, Mahoma vino a reislamizar la sociedad, a "volver a ponerla a salvo" con su misión profética, la última y definitiva, y a él siempre habrá que volver. Mahoma fue el primer reislamizador, y el primer islamista, cada cosa a su debido tiempo.

Junto a este carácter marcadamente doctrinal de la reislamización inherente al islam, destaca que la agudización de la reislamización a lo largo de la historia se produce siempre en un contexto de búsqueda de salida a una situación de crisis generalizada. A nivel sociopolítico, esta crisis provoca el miedo a la fitna, la sedición y confrontación civil, el mayor mal que quepa concebir para la umma, fácil de comprender si se recuerda que la doctrina constitutiva de la revelación islámica es el tauhid, el monoteísmo absoluto del dios uno, único y universal, que comporta una cosmovisión unitarista que integra dios, hombre y mundo. El tauhid teológico se encarna en un tauhid social, en la umma entendida como comunidad de ciudadanos creyentes por encima de su diversidad étnica o cultural, en contraste con la disgregación tribal preislámica. La fitna primigenia, la división traumática entre chiíes y sunníes a propósito de quién era depositario de la legitimidad para salvaguardar el legado islámico, la provocó la crisis derivada

de las luchas intestinas del periodo de los tres primeros califas (632-656), que culminó con el primer enfrentamiento armado entre musulmanes (657-658). La contienda se cerró en falso con un armisticio entre los dos bandos en litigio, los que con el tiempo serían conocidos como sunníes y chiíes. Desde entonces, la dawa enfrentó a los diversos grupos que a lo largo de los siglos se fueron arrogando la posesión de la auténtica tradición. En qué consistiera el verdadero camino, la sharía, fue el objeto de la elaboración jurídica (el fiqh) de los siglos VIII-IX, de la que nacieron las principales escuelas doctrinales. Pero la implementación práctica de la sharía pasó a ser el objeto de atención de la dawa.

Los chiíes, por un lado, pusieron en marcha sus propios mecanismos de codificación y dawa. La chía es la rama del islam que junto al Corán y la tradición de dichos y hechos del Profeta (el Hadiz) considera fuente primera de derecho la línea dinástica —con su correspondiente producción teológica— de los imames, los descendientes del Profeta a través de su hija Fátima. La transmisión imamí la inició el yerno y primo de Mahoma, Ali (m. 661), y según los grupos en los que luego se fue escindiendo llegó a tener de cinco a doce imames, culminando con la ocultación en 868 del duodécimo imam, el mahdi Muhámmad Ibn al-Hasan al-Askari, quien, según la tradición chií duodecimana, reaparecerá al final de los tiempos. Hasta hoy, esta sharía chií es seguida por un 9% de los musulmanes: es hegemónica en Irán, mayoritaria en Irak y resulta fundamental en la configuración social y política de Líbano y Bahréin, así como cuenta con importantes comunidades en Afganistán, Pakistán e India. Los chiíes siempre han contado con una suerte de cuerpo de intérpretes del legado de sus imames, que en la actualidad constituyen la jerarquía de ayatolás, hoyatolás, mulás, etc. En sus manos ha estado, por así decir, la herramienta de la reislamización.

Por otro lado, el bando vencedor, a la larga, de aquella primera fitna fue el que rechazó el legitimismo dinástico y espiritual de los seguidores de Ali, que amenazaba los intereses mundanos de las alianzas tribales, y que estableció el califato omeya, con capital en Damasco. Basó su legitimidad en los usos y costumbres (lo que en su conjunto se conoce como “Sunna”) derivados del modelo de Mahoma y transmitidos por sus compañeros, expurgados los alíes,

claro está; de ahí el nombre que se dieron: “gente de la Sunna” o “sunníes”. Un cuerpo semioficial de jurisconsultos se encargó de codificar este legado, ya fijado a finales del siglo X. Desde entonces, el seguimiento (taqlid) de lo codificado marca el camino de la reislamización de los sunníes, su sharía, que se entiende como una vuelta a lo estipulado pero mal materializado, y no como una actualización siempre en curso, que sería más propia de los chiíes.

Hubo un tercer grupo que rechazó que el armisticio fuera la solución al litigio, se los denominó jawárich o jariyíes (‘los que se marchan’) y constituyen la tercera rama del islam, muy minoritaria y geográficamente dispersa —en la actualidad, sus seguidores configuran comunidades en Omán, Libia, Túnez y Argelia—. Para ellos, la fe debe probarse con las obras, y de no ser así el musulmán deja de serlo, con el consiguiente castigo por apostasía, que es la pena de muerte. Es más, en la absoluta exigencia de islamicidad se incluye al gobernante, que de no cumplir con su misión de preservar el islam debe ser depuesto. Aunque suavizada con el tiempo la doctrina sobre qué es la infidelidad al islam (kufr), para los actuales jariyíes, los ibadíes, la reislamización sigue siendo inconcebible. Dado que este islam suyo es el único verdadero, que así se es o no se es musulmán, no cabe el proselitismo entre los demás “monoteístas” ni entre la “gente de la quibla”[45]. Según su lenguaje, a los musulmanes les basta con “ser” musulmanes para reconocerse entre sí como tales. Su purismo absoluto es tan atractivo en términos doctrinales como ha sido inviable políticamente en comunidades abiertas y populosas.

En paralelo a esta codificación de la reislamización según cada uno de los tres sistemas doctrinales, se produjo una progresiva consolidación de un islam cofrádico transdoctrinal, que también interpretó la dawa a su manera. Han sido vehículo tradicional de esta otra reislamización cofradías sufíes y morabitos de muy diverso signo. El islam cofrádico se organizó a partir del siglo XIII, cuando tras el saqueo mongol de Bagdad en 1258 la umma dejó de girar políticamente, siquiera sea de manera simbólica, en torno a un núcleo central. Revivió en el siglo XVIII, coincidiendo con el debilitamiento de los tres grandes imperios islámicos modernos (el otomano-mediterráneo, el safaví-iranio y el mogol-indio) y la penetración colonial. Y en el siglo XXI este islam más espiritualista

que doctrinal, basado en una ortopraxis individual o a lo sumo comunitarista, convive con la modernidad tecnológica —televisión, redes sociales, webs— para alimento del sujeto posmoderno, desasido de las viejas formas tradicionales de sociabilidad en las mezquitas y los mausoleos.

A lo largo de la historia, a la reislamización desde la base social, la que hemos denominado "reislamización ascendente", le ha respondido con frecuencia una reislamización propiciada por el poder político, esto es, una "reislamización descendente". Las instituciones o superestructuras se han servido de la propensión a la religiosización de la dawa surgida de la base para afianzarse en los momentos de crisis. Tres ejemplos en tres tiempos distintos ayudan a comprender la imbricación sistémica de ambas formas de reislamización. El primero lo hallamos en los orígenes de las órdenes sufíes, en Egipto y Siria en época tardo califal (siglos XII-XIII), cuyos sucesivos soberanos autónomos, ayubíes y mamelucos, apoyaron un islam sunní estricto, que afianzara su legitimidad frente a los enemigos exteriores, los cruzados, y a la vez abierto a la mística, contrapeso popular para la cohesión social[46]. El segundo es de época contemporánea, cuando Francia no tuvo reparos en servirse de determinadas cofradías magrebíes y subsaharianas (por ejemplo, la Tiyaniya) para dar suelta a las necesidades espirituales y las pulsiones de autenticidad de una población a la que sometía al yugo colonial; hoy en día, los herederos de aquellos sufíes compiten con los salafistas por hacerse con el favor popular[47]. El tercero y más actual lo encontramos en Marruecos, donde la monarquía alauí ha ejercido indirectamente su control sobre el mundo rural a través de los jeques butchichíes, una rama de la cofradía Qadiriya (la más extendida de todo el islam), que es la mejor implantada en el país; con el comienzo del siglo XXI, una Butchichiya posmoderna se ha convertido en el muro de contención a la expansión del salafismo en Marruecos, y aspira a hacerlo además entre los jóvenes de la emigración en Europa[48].

Los diversos movimientos que han llamado a la reislamización han gozado, como es lógico, de un mayor o menor grado de predicamento social, pero han coincidido en que su presencia pública se ha acentuado cuando ha sido imperativo dar respuesta a una coyuntura crítica para el ethos de la umma. Las oleadas de

reislamización, sin ser homogéneas, se presentan como una respuesta cultural y psicológica que resuelve la crisis reinterpretando el legado doctrinal islámico. Su intención es reformista y no revolucionaria, pues se aferran al proselitismo de un auténtico "modo de ser" musulmán y aspiran a difundirlo por el entramado social existente, aprovechando sus resquicios. Esta capacidad del sujeto musulmán de establecer reglas de comportamiento para sí mismo y en sus relaciones con los demás en el marco de la estructura jurídico-política en vigor es el signo distintivo de la reislamización de todos los tiempos, y dibuja una suerte de autonomía de lo social muy característica de las comunidades musulmanas.

Pero cuando del plano eminentemente social pasamos al de la superestructura, y en concreto al papel de la ideología en la movilización de la sociedad civil para conseguir una hegemonía política, surge lo que genéricamente se denomina "islamismo", el cual, si bien se ve favorecido por la existencia previa de la reislamización, se puede dar sin este proceso e incluso en contra de él.

La polis islámica en continua construcción

La ética universalista con pronunciada vocación social que hermana a la umma está mediatizada desde los orígenes mismos del islam por una clara voluntad política.

En La Meca, la prédica igualitarista de Mahoma chocaba con los intereses de una elite comercial sustentados en la estratificación jerárquica de la sociedad, de modo que la nueva comunidad, minoritaria y en desventaja social, buscó un espacio propio en el que materializar su ideario. Se planeó entonces la emigración, la hégira al oasis a cuatrocientos kilómetros al norte de La Meca llamado Yazrib, y con el tiempo Medina. La hégira del año 622 da un giro a la misión de Mahoma, que pasa de profeta a hombre de Estado, en expresión célebre del historiador escocés Montgomery Watt[49]. Más adelante, en época del califa Úmar Ibn al-Jattab (g.

634-644), la hégira de 622 se tendrá por año 1 del calendario islámico. El asentamiento de Mahoma y sus seguidores en este nuevo ámbito se produjo no sin incidentes, pues la sociedad de acogida pronto vio cómo los recién llegados ampliaban su círculo de influencias y trastocaban las formas de convivencia tribales. Varias azoras del Corán refieren sucesos de este tiempo y establecen ahkam ('normas') derivadas de esta circunstancia: es lo que Juan Vernet ha descrito como "la lucha por la hegemonía"[50].

Los tres factores en torno a los cuales gira la problemática del poder (cuál es su función, quiénes tienen capacidad para ejercerlo y cómo se ejerce) estaban ya presentes en este primer momento en que Mahoma hubo de afrontar las relaciones de las comunidades que habían de convivir en la polis en construcción. De ello da cuenta uno de los escasos documentos que la tradición ha atribuido al dictado expreso de Mahoma[51], la llamada "Constitución de Medina", en la que el Profeta establece las bases de la convivencia entre los súbditos de la nueva comunidad: los musulmanes emigrados (los muhayirín), los habitantes originarios del oasis que se habían comprometido a defender a aquellos (los ansar) y los judíos clientes de estos. En cuanto a la relación con los idólatras mequíes, la Constitución expone que se podía, a lo sumo, coexistir con ellos. Según este tratado, el vínculo de la nueva comunidad o "umma" estaba determinado por la confesión religiosa, que se superponía a cualquier otra consideración (tribal, étnica, clientelar) y establecía como regla primordial la igualdad de sus miembros y la solidaridad material y moral entre ellos, así como el arbitraje del enviado de Dios en cualquier disputa. En cuanto a los judíos, se les otorgaba un pacto por el que se les asociaba clientelarmente a la umma sin equipararles en derechos y obligaciones: eran libres en el ejercicio de su religión y en la posesión de sus bienes, y tenían que contribuir materialmente a la defensa de la comunidad. Los idólatras quedaban al margen del acuerdo entre estas tres partes y eran objeto preferente de la conversión:

[art. 14] Los creyentes temerosos de Dios deben hacer causa común contra aquellos que, entre ellos, son malvados, desean poder extender la injusticia, el engaño, la enemistad o la corrupción entre

los creyentes. Estos, todos en conjunto, deben levantar la mano contra él aunque sea hijo de uno de ellos.

[art. 16] La protección de Dios es una sola y se extiende incluso a los más humildes. Los creyentes deben, como clientes los unos de los otros, defenderse recíprocamente contra todos los hombres.

[art. 17] Aquellos hebreos que continúen aquí gozarán del mismo apoyo y de los mismos socorros: no deberán sufrir injusticias ni se ayudará a los enemigos contra ellos.

[art. 21] Los creyentes que temen a Dios se encuentran bajo la mejor y más recta guía. Ningún idólatra debe jamás tomar bajo su protección ni los bienes ni la persona de un coraixí, ni apoyarse en él para enfrentarse a un creyente.[52]

La Constitución de Medina se promulgó a los cinco meses de la llegada de Mahoma a esta población, a comienzos del año 623, esto es, más de veinte años después de iniciada la revelación. Es la culminación de la progresión del ideario de Mahoma, cuyo proselitismo fue pasando de estar restringido a sus paisanos de La Meca a ser ecuménico. Los enunciados de este documento en modo alguno constituyen un estatuto político entendido a la manera constitucional, ni contienen los fundamentos de la autoridad política en el islam, que son el resultado de la experiencia histórica de la sucesión de Mahoma que dio lugar a la fitna antes mencionada. Sin embargo, la Constitución sí refleja una clara voluntad política del islam desde sus albores, pues es un documento que pertenece al ámbito de lo que hoy denominaríamos "política": una declaración de principios para un nuevo contrato social. Se trata de una visión de lo político que engloba tres instancias simultáneas propias de la tradición islámica: din, dunya y daula, términos de difícil traducción ('espiritualidad, mundanidad, gobierno', por ese orden) y que tienen a Dios, la sociedad y el Estado como polos respectivos a la vez que interdependientes[53].

Durante los tres primeros siglos de la hégira (VII-X) las fuentes —el Corán y la Sunna— fueron sometidas a un proceso de configuración jurídica que dio lugar a los principales sistemas doctrinales del

islam sunní, de los cuales emanó la teoría política, una teoría más volcada en la aplicación práctica, como sucede con todo el fiqh, que en su mero sostén argumental de carácter doctrinal. Los ulemas, en buena medida "intelectuales orgánicos", fueron los encargados de interpretar la doctrina desbrozada por el fiqh e indicar la sharía, el camino. De este modo se fue elaborando la teoría de una "polis sharií"[54]. El fin último de la islamización de la política era legitimar, o llegado el caso, más raro, deslegitimar al individuo-comendador de los creyentes. Él fue el centro de la reflexión sobre el gobierno en época clásica (siglos VIII-XII). A grandes rasgos, se establecieron tres principios básicos:

el Estado se constituye a partir de un gobernante único, el califa, que por delegación difunde (que no divide) los poderes entre una elite con capacidad consultiva;

la consulta (chura) es una obligación del gobernante para buscar la concertación y garantizar la estabilidad, que es un principio irrenunciable, pero los dictámenes de esta consulta no son vinculantes, en la medida en que el ejercicio del poder es individual, bien sea mediante métodos correctivos, persuasivos o violentos[55];

la posibilidad, teóricamente reconocida, de revocar al gobernante injusto queda anulada en la práctica por el valor primordial de la unidad frente a la fitna, el más temido de los males no solo desde el punto de vista político, sino, sobre todo, doctrinal.

Sobre estos tres principios ha pivotado buena parte del pensamiento político islámico, y, por ende, también el islamista, que es en raíz un discurso crítico sobre el poder. El énfasis en uno u otro de estos principios es el que ha determinado distintos grados de sometimiento, reforma o revolución en el islamismo de todos los tiempos. En la medida en que los ulemas anteponían el temor a la fitna, la estructura se solidificaba y ellos se garantizaban sus prerrogativas como miembros del consejo de la chura, esto es, en términos modernos, como elite que ejercía de intermediaria con los

gobernados. Si por algún motivo miembros de la elite cuestionaban el orden imperante, entonces se activaban mecanismos de reforma que solían adquirir tintes reislamizadores, si bien, en algunos casos, cabía que derivaran en proyectos islamistas, que justificaban la ruptura como una necesidad para recuperar el orden original. Y en tercer lugar, también era posible que, directamente, una minoría, casi siempre liderada por un personaje carismático, enjuiciara la corrupción del sistema y propusiera una alternativa que restauraba el orden. A grandes rasgos, es un esquema que se repite en el islamismo del siglo XX, encarnado en la tensión entre los ulemas oficiales, los islamistas hermanistas y los islamistas qutbistas, respectivamente[56].

En cuanto a la participación de los gobernados en el gobierno, un dictum coránico y un hadiz abrieron el camino a las polémicas ya desde el siglo IX. El Corán consagra en siete ocasiones la idea de que lo distintivo de la comunidad musulmana es "hacer cumplir lo conocido e impedir lo reprobable". Con el tiempo, esta máxima devendría una doctrina política, la hisba[57]. Un hadiz con una transmisión autentificada por varios de los principales tradicionistas (Muslim, al-Tirmidi, al-Nasai e Ibn Hánbal), aunque no por el principal, al-Bujari, dio pie a la disputa sobre cuál había de ser la forma de cumplir con la hisba: "Si alguno de vosotros ve algo reprobable, que lo cambie con la mano; si no puede, con la lengua; y si no puede, con el corazón. Tal es la fe mínima"[58].

A lo largo del siglo IX el movimiento racionalista de la mutázila (literalmente 'la escisión') trató de revertir la primacía dada a la transmisión acrítica de la Sunna y sus principios de autoridad introduciendo elementos lógicos y dialécticos. Sus conclusiones sobre la justicia divina, el gobierno islámico y la historicidad de la revelación muy pronto horrorizaron a los defensores del purismo, que veían en la hibridación con la filosofía griega, característica de esta corriente, la disolución de la idiosincrasia islámica[59]. En el plano político, los mutazilíes elevaron la hisba a la categoría de máxima obligación colectiva de los musulmanes y "uno de los grandes principios de la religión"[60], superando la interpretación que se había hecho del dictum coránico como una mera obligación personal de todo creyente y convirtiéndolo en una obligación colectiva. La inmediata respuesta de la ortodoxia fue tajante: "No

está en nuestras manos deponer al gobernante, incluso si es un degenerado"[61]. Los salafistas actuales reproducen en sus invectivas estas acusaciones con idénticos fines denigratorios de lo político.

El imam al-Gazali (m. 1111), refundador del islam sunní, marcó una ortodoxia en la que los "impensados" del islam se convirtieron en "impensables", según las categorías de Mohammed Arkoun[62], de modo que se cortó la revisión crítica de las anteriores discusiones sobre el poder. En buena medida, al-Gazali sentenció la islamicidad de la reislamización y la aislamicidad del islamismo, y su caracterización pervivió hasta el siglo XIX. Para ello, reubicó a la hisba en la categoría de las obligaciones individuales del creyente, restándole así capacidad como sistema colectivo para elevar y deponer al gobernante, que es lo que dos siglos antes había pretendido el movimiento mutazilí. El dominio de lo privado, en el que la hisba se convierte en un deber individual del musulmán en todos los órdenes de la existencia, pasó a ser su nuevo ámbito de desarrollo en la historia del islam institucionalizado. Al-Gazali facultó a cada musulmán para islamizar la política, esto es, para reislamizar desde abajo, pero le negó legitimidad para todo cambio político: "Impedir lo reprobable mediante la fuerza no le corresponde a súbdito alguno respecto al gobernante, pues eso promueve la fitna y estimula el mal, de manera que las consecuencias son mucho más calamitosas que la causa"[63].

Aun así, siempre hubo ulemas sunníes que encontraron vías para oponerse a la tríada califa-chura-sumisión y propugnaron soluciones diferentes. En su forma más conservadora, una vía fue alzar a los ulemas a la categoría de consejeros cualificados para "cumplir y hacer cumplir con el bien y evitar y hacer evitar el mal", en la medida en que sobre ellos recaía la obligación colectiva de emprender la yihad. Esta fue la propuesta de Ibn Taimiya (1263-1328)[64], defensor de un islamismo de las elites y de un rigorismo individual de escaso éxito popular en su tiempo, pero muy fecundo a la larga. Henry Laoust destacó la importancia radical de la hisba en la doctrina de Ibn Taimiya para remediar con su apostolado moral "el descarrío de los corazones, la crisis económica, la falta de laboriosidad y la deficiente islamización"[65]. El legado de Ibn Taimiya lo actualizó en el siglo XVIII Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), un ulema del Nachd, en la Arabia central, el

epónimo del wahabismo. Su llamamiento a volver a los orígenes, al modelo de los primeros musulmanes, los sálaf, inauguró un tiempo nuevo en la relación entre islam y política, un tiempo en el que casi sin solución de continuidad irrumpió el colonialismo[66].

Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab imprimió su propio sello al islam hanbalí de Ibn Taimiya e Ibn Qáyyim exigiendo una exégesis que rechazaba el seguimiento acrítico (taqlid) y que solo aceptaba como fuentes doctrinales y jurídicas el Corán y el Hadiz, sin más intermediarios, aun cuando para ello hubieran de rescatarse hadices de dudosa fiabilidad. Repudió el método analógico que había primado en la elaboración jurídica gregaria y negó los principios de autoridad existentes, tachándolos de impiedad. En su lugar propugnó un código de conducta rigorista que frenase el declive moral y la debilidad política de la Arabia del siglo XVIII. Sus doctrinas se recopilaron en el tratado titulado Kitab al-tauhid (Tratado del tauhid), una defensa integrista y puritana del monoteísmo, que condena las prácticas sociales y espirituales de la época —superchería, lenguaje disoluto, culto a los santones, sufismo — y simplifica en un monoteísmo absoluto la fe y su expresión cotidiana. La obra comienza con la exposición de veinticuatro puntos que dan forma al credo wahabí del tauhid. Su simplicidad expresiva encierra, no obstante, una sutil sofisticación especulativa a partir de la cita previa de varias aleyas y hadices, y en sí misma alberga las cuestiones fundamentales que dos siglos después desarrollará el moderno yihadismo: el comunitarismo y la legitimidad de la ocultación de la fe (taqiya), la elite como mediadora en el acceso al conocimiento y la anatemización del enemigo o takfir [67].

En realidad, el Tratado del tauhid es una obra mundana más que un tratado de teología, un repaso y refutación de las prácticas de la Arabia beduina del siglo XVIII que parte de una visión integral del islam fruto de la personal interpretación de aleyas y hadices de Ibn Abd al-Wahhab. Es también un claro intento de una elite por monopolizar qué cosa sea el islam, elite dedicada a partir de entonces a elaborar con fruición fetuas sobre cualquier asunto que atañe a la vida de los musulmanes. Las glosas a este libro y las reelaboraciones a que dio pie —al más puro estilo árabe de "refutación de la refutación"— asentaron con posterioridad la

concepción del tauhid como dogma wahabí por excelencia. Primero, un nieto de Ibn Abd al-Wahhab, Sulaimán Ibn Abdallah (m. 1818), hizo una glosa inacabada cuyo extremismo en la condena de otras visiones del islam ha de enmarcarse en el contexto del cerco y caída del primer Estado saudí-wahabí a manos otomanas en 1818. Más tarde, en una época de lucha por la supervivencia del legado wahabí en un contexto hostil, otro nieto de Abd al-Wahhab, Abd al-Rahmán Ibn Hasan Al al-Chaij (m. 1868), lo recondujo al orden tradicional sunní en su obra Fath al-Mayid (Introducción al glorioso Corán), aderezándolo con las pertinentes referencias a las autoridades clásicas de curso corriente (al-Qurtubi, Ibn Kazir, al-Suyuti, Ibn Háyar al-Asqalani, Ibn Hazm, Ibn Qáyyim al-Yauziya)[68].

Si el tauhid fue el signo distintivo de la conformación del salafismo wahabí, la reforma del estudio del Hadiz fue la gran aportación india al salafismo por las mismas fechas, los años centrales del siglo XVIII. Shah Wali Allah (1702-1762) visitó La Meca y Medina y allí entró en contacto con los especialistas en Hadiz, que le introdujeron en el estudio de la Muwatta de Malik Ibn Anas (m. 795), el fundador de la escuela malikí.[69] En la India, el currículum de estudio del Hadiz se centraba en las seis colecciones canónicas (las de Bujari, Múslim, al-Tirmidi, Abu Daúd, al-Nasái e Ibn Maya), pero Wali Allah las postergó y, como Málik en el siglo VIII, se consideró a sí mismo competente para estudiar sin intermediación las fuentes, en lugar de acudir a los compendios establecidos. De este modo, implícitamente, sometía a reevaluación toda la tradición, pues rechazaba el seguimiento normativo (taqlid) y anteponía el esfuerzo interpretativo personal (ichtihad). Su énfasis teórico estuvo acompañado de una voluntad de implicar en el proceso a los alfaquíes, de manera que los estudios sobre Hadiz y sobre jurisprudencia convergieran en respuestas nuevas a los nuevos problemas de la sociedad india del momento. Esta convergencia fue clave en la nueva visión del Hadiz que a finales del siglo XIX emprendió el movimiento Ahl-i Hadiz, contrario al seguimiento de lo que, aun estipulado por las escuelas, no tuviera base textual expresa en los hadices.

Por otra parte, también en la península arábiga se produjo un movimiento reactivo de revitalización del Hadiz, no ajeno a las noticias que llegaban de la India. La revitalización árabe vino de la

mano de un jeque yemení, formado en el zaidismo, Muhámmad Ali al-Chaukani (m. 1834). El zaidismo, una de las más viejas corrientes doctrinales del islam, con continuidad en el Yemen desde el siglo VIII, se ha caracterizado por su independencia de criterio respecto a los principios de autoridad sunníes (lo establecido por los fundadores de las escuelas doctrinales) y chiíes (lo establecido por el linaje de los imames). Al-Chaukani articuló un riguroso sistema de referencias basado directamente en el Hadiz, no pasado por el tamiz de las escuelas, para emitir nuevos dictámenes doctrinales y jurídicos. Se consideró a sí mismo un intérprete de las fuentes del islam, y, como tal, una autoridad a la que seguir. Esta apuesta radical por emprender su propio ichtihad libre de la dependencia de los grandes juristas clásicos fue su legado más claro a las siguientes dos generaciones de ulemas, que hubieron de vérselas con la descomposición del Imperio otomano, el control colonial de la mayor parte del mundo islámico y la irrupción del nacionalismo.

De este modo, se allanó el camino a que la visión del islam como un todo integral, encarnada en el tauhid wahabí, se formulara en una sharía propia con la relectura del Hadiz como gran protagonista. De hecho, tauhid y Hadiz confluyeron en la obra del principal reformista islámico contemporáneo, Muhámmad Ábduh, y cerraron un ciclo de historia conceptual paralela pero independiente de casi mil años. El desafío colonial fue decisivo en el cambio de ciclo. Ábduh interpretó el tauhid como un holismo con el que conformar una cosmovisión atenta a las necesidades del musulmán confrontado a la modernidad de la Ilustración y el capitalismo.

Islamismo y reislamización ante el espejo de la modernidad

La modernidad, entendida como un cuestionamiento radical de las prácticas y discursos consuetudinarios, irrumpió en el mundo islámico por dos vías: la de la modernidad capitalista y la de la modernidad salafista. Y aunque a grandes rasgos pueda parecer que la primera proceda de una presión exógena y que la segunda sea una implosión endógena, lo cierto es que las zonas grises explican mejor la permeabilidad de ambas a la articulación de proyectos islamistas y de experiencias reislamizadoras.

La modernidad material capitalista se precipitó en buena parte del mundo islámico de forma violenta: la British East India Company conquistó el Estado de Bengala en 1757; las tropas francesas capitaneadas por el general Bonaparte invadieron Egipto en 1798; en 1802 la Corona holandesa preparó una nueva Carta Colonial para las Indias Orientales; y el Tratado de Gulistán de 1813 incorporó de manera definitiva el mundo iranio al trasiego de los intereses europeos. Y a pesar de posteriores intentos de las elites locales de acompasar esta primera violencia material con una paulatina naturalización de los logros intelectuales de Occidente, lo cierto es que un repaso a la historia de las sociedades musulmanas del siglo XIX nos revela una cronología sostenida de agresión colonial, explotación material y nueva dialéctica social. El "triunfo de los ricos" a escala mundial, esto es, de las clases controladoras de los mercados internacionales y de las hegemonías nacionales[70], se había consumado y abría una nueva etapa en la historia universal.

El pensador francoegipcio Anouar Abdel-Malek[71] ha explicado cómo el aparato conceptual de las ciencias humanas y sociales forjado en Europa a raíz de la Ilustración permeó en el área islámica y chocó con la pervivencia de lo propio en las prácticas y discursos de los gobernantes. Los binomios nación/Estado, comunidad/sociedad, desarrollo/estancamiento, liberalismo/autocracia, cultura/

civilización, reavivaron el debate sobre el origen de la soberanía y la lucha contra la injusticia. Durante el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX, los autores musulmanes que se ocuparon del derecho a elegir gobernante y del modo de hacerlo teniendo en consideración las nuevas formas venidas de Occidente trataron de elaborar una síntesis entre lo propio y lo ajeno en términos de islah ('reformismo')[72]. Dos fueron los presupuestos de este reformismo: el papel radical de la razón en la configuración del ideario islámico clásico y la certidumbre del carácter universal de la civilización islámica.

La reivindicación del protagonismo de la razón islámica suponía el enfrentamiento con los ulemas, cómodamente asentados en la imitación servil de soluciones jurídicas heredadas, que había llevado al anquilosamiento de la jurisprudencia doctrinal islámica, el fiqh. El ataque a los ulemas no cuestionaba los fundamentos del derecho islámico (el corpus textual, el Corán y la Sunna, y el corpus procedimental de tipo interpretativo, el ichtihad) sino la fosilización de sus resultados y el seguimiento acrítico que de ellos se venía haciendo. A salvo pues la integridad del Corán y de la Sunna materializada en el Hadiz, los reformistas propugnaron que se reemprendiera la interpretación (ichtihad), un regreso sin ambages a esas fuentes primarias para elaborar a partir de ellas una jurisprudencia que afrontara los nuevos tiempos. En esta tarea, cabía la interacción entre escuelas jurídicas e incluso la superación de los límites a menudo impostados entre sunna y chía, si bien la esclerosis había sido menor entre los chiíes, pues no hay que olvidar que el ichtihad había seguido vigente entre sus ulemas. A los reformistas islámicos de finales del siglo XIX se debe la adopción de las concepciones occidentales de pluralismo, democracia y constitucionalismo, naturalizadas mediante los paradigmas islámicos de la chura ('chura') y el ichmá ('consenso'). Para ello no dejaron de señalar que su labor continuaba la de ciertas corrientes del islam clásico, y recuperaron especialmente el racionalismo mutazilí.

En cuanto al universalismo del islam, los reformistas reivindicaron la unidad espiritual de la umma; la vocación supraestatal de dar al-islam, el territorio más mental que político en el que rige la sharía; y la búsqueda de un consenso auspiciado por un nuevo "príncipe"

capaz de enfrentarse con éxito al imperialismo europeo. Andado el tiempo, de este afán original surgieron, ya en la segunda mitad del siglo XX, dos tendencias políticas contrapuestas: el reformismo de los Hermanos Musulmanes y el yihadismo revolucionario alzado en armas contra Occidente[73].

Con todo, el corpus teórico de los reformistas fue débil, pues fueron hombres volcados en la intervención pública, no tanto en la reflexión intelectual. Como consecuencia, esta escasez de tratados de referencia que refutar allanó el camino a los islamistas posteriores a la Primera Guerra Mundial, que no se vieron en la necesidad de reconocer su deuda con los postulados occidentales a través del reformismo ilustrado islámico, sino que se permitieron considerar que el suyo era un salto directo a las fuentes de los primeros tiempos, a los ancestros, los sálaf. Pero la realidad del reformismo era otra: para los reformistas la aceptación del nuevo paradigma político y científico impuesto por Occidente no estaba reñida con su fe en las posibilidades del islam. El empeño personal y los logros colectivos de esta primera corriente generalizada del pensamiento islámico contemporáneo, a mitad de camino entre el islamismo y la reislamización, vivió un primer tiempo de admiración e imitación de Occidente, pero también un segundo en el que el deslumbramiento dio paso al conflicto cultural y a la búsqueda de soluciones superadoras de la dependencia. Entre los fascinados se cuentan el muftí de Egipto Rifá Rafi al-Tahtawi (1801-1873), el bey tunecino Jair al-Din al-Túnisi (1822-1889), el líder de la comunidad musulmana india Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) o el tártaro Ismaíl Gasprinski (1851-1914). Entre los recelosos, el filósofo sirio Abd al-Rahmán al-Kawákibi (1849-1902), el activista panislámico Yamal al-Din al-Afgani (ca. 1839-1897), el muftí egipcio Muhámmad Ábduh (1849-1905), el ulema sirio-egipcio Muhámmad Rachid Ridá (1865-1935) y el filósofo y poeta indio Muhámmad Iqbal (1877-1938). La justicia social, la participación política, el papel de la religión, el género, la educación y el diálogo civilizacional son temas recurrentes que puntean sus debates. Casi un siglo después, cuando en apariencia el colonialismo estaba superado, estas mismas cuestiones volvieron a la palestra tras la derrota árabe en la guerra con Israel de 1967, que supuso toda una conmoción, y aún no han abandonado la marcha general del pensamiento árabe[74].

El siguiente pasaje de al-Tahtawi, hombre de gran influencia en su tiempo y artífice de la modernización del sistema educativo egipcio, resume bien este universo de preocupaciones:

Conviene prestar atención a la educación de muchachas y jóvenes, en beneficio de la convivencia entre los cónyuges. Las chicas deberían aprender a leer, escribir, hacer cuentas y cosas por el estilo, pues con ello ensancharían su mente y su cultura, y se convertirían, gracias al conocimiento, en personas maduras, capaces de compartir con los hombres charlas y opiniones […].

Es posible que la mujer, cuando necesite dinero, se dedique a tareas y trabajos a los que se dedican los hombres, en la medida de su capacidad y energía, pues todo trabajo que emprende una mujer es capaz de culminarlo por sí misma. Esto apartaría a las mujeres de la ociosidad, ya que el hecho de que tengan las manos desocupadas hace que ocupen sus lenguas en futilidades y den sus corazones a los caprichos y los infundios. El trabajo protege a la mujer de lo que no le conviene y la acerca a la virtud […].

En cuanto a lo que se dice de que no se debe enseñar a escribir a las mujeres porque lo desaconsejan algunos hadices, es evidente que no es una norma absoluta. Es algo que les conviene a los que dicen que lo connatural a ellas son las marrullerías, puesto que si aprendieran a leer y escribir se acabarían tales afirmaciones que en nada benefician a la mayoría de las mujeres, sobre las que recaen caracterizaciones tan peyorativas. ¡Y cuántas otras prohibiciones establecieron los hadices, como el nepotismo de los gobernantes y la codicia de los poderosos! Las consecuencias de todo eso han acarreado un mal y un daño incalculable, mientras que de la educación de las jóvenes no se deriva perjuicio alguno. ¡Cómo iba a ser de otra manera, si entre las mujeres de Mahoma las había que sabían leer y escribir, como Hafsa y Aixa!

[75].

En términos más estrictamente políticos, en 1857 el bey Jair al-Din

quiso implementar en Túnez, sin éxito, un sistema de gobierno basado en la igualdad ante la ley de todos los súbditos, independientemente de su filiación religiosa, étnica o nacional. Su obra Aqwam al-masálik fi márifa ahwal al-mamálik (divulgada como Las reformas necesarias de los Estados musulmanes, 1867) inauguró el debate sobre los fundamentos islámicos de los principios liberales emanados del Siglo de las Luces europeo: representación, soberanía y bien público fueron las nociones centrales de un discurso que tenía por destinatarias tanto a las incipientes elites político-religiosas árabes, en busca de una identidad propia en el marco otomano, como a las potencias europeas, dispuestas al asalto colonial definitivo. Un siglo y medio después, Túnez hoy es testigo de debates muy similares a los que sacó a la luz Jair al-Din en su célebre tratado:

Es, pues, de suma importancia que los soberanos musulmanes, los ulemas y los hombres de Estado actúen de común acuerdo para introducir instituciones basadas en el control y la justicia. Estas han de incorporar elementos capaces de contribuir al progreso moral de los individuos y a la mejora de su situación material, y organizarse de manera que les inspiren el amor a su país y hagan ver a todos las ventajas derivadas de ello. En modo alguno deben preocuparse por los ataques interesados de ciertos adversarios contra tales instituciones, so pretexto de que son inaplicables a la nación musulmana. Contra su adopción esgrimirán sus enemigos las siguientes cuatro objeciones: que estas instituciones están en contradicción con los principios de la ley religiosa; que son inapropiadas, debido a la ignorancia y la falta de capacitación del pueblo; que el proceso llevaría mucho tiempo y la toma de decisiones sería muy lenta; y finalmente, que la creación de los empleos necesarios para el funcionamiento de las temidas instituciones tendría un coste económico desmedido

[76].

En Aligarh, a 150 kilómetros de Delhi, Ahmad Khan fundó en 1875

el Muhammadan Anglo-Oriental College, una institución educativa a la manera de los colleges británicos, que fue el embrión del llamado Movimiento de Aligarh. Para Ahmad Khan, el espíritu más que la letra del Corán era la base para armonizar la técnica y los avances científicos con la doctrina islámica. Según su tesis, de la misma manera que la revelación es la palabra de Dios, la naturaleza, con sus leyes, es su obra. La hermenéutica positivista de Khan, alejada de las disciplinas islámicas tradicionales, le condujo a rechazar la segregación de la mujer (el purdah, signo de distinción social en el Indostán) y la faceta agresiva de la yihad, de la que los musulmanes indios habían hecho bandera en su intento de reorganizarse para combatir la marginación en que les había sumido el gobierno colonial británico. Ahmad Khan fue atacado con virulencia por al-Afgani, protagonista indiscutible de la segunda visión del reformismo, la de la reacción defensiva frente a Occidente, que le tachó de "materialista", esto es, de positivista, y, sobre todo, no le perdonó su connivencia con el gobierno británico (que le concedió el título de sir en 1888) y su rechazo explícito del panislamismo, del que al-Afgani fue promotor por toda la geografía del islam:

Estos materialistas no son como los de Europa: cuando un occidental abandona la religión sigue amando a su país, y no ceja en su empeño de protegerlo de los ataques extranjeros. Por el progreso de su país, no duda en dar gratis lo más valioso que posea y en sacrificar la vida. Pero Ahmad Khan y los suyos, cuando invitan al pueblo a separarse de su religión le empujan a despreciar los intereses de su patria, y a considerar que la dominación extranjera que padece es poca cosa y que debe esforzarse en borrar las trazas de la religión y del celo patriótico […].

Las tesis de Ahmad Khan están muy bien vistas y son muy del agrado de los gobernantes británicos. Las consideran un medio ideal para lograr su objetivo de acabar con la religión musulmana en la India. Los materialistas se han convertido en el ejército del gobierno británico en la India. Son su espada y van degollando las gargantas de los musulmanes entre lloros y lamentos: "Te mato por pura compasión; aunque me duela, lo hago por tu bien, para que vivas

mejor". Y los ingleses han visto que ese es el mejor sistema para conseguir su objetivo: debilitar el islam y a los musulmanes

[77].

Al-Afgani fue el gran agitador panislamista, un polemista tan provocador como atractivo[78]. Su respuesta a la conferencia que Ernest Renan impartió en la Universidad de la Sorbona en 1883 sobre las causas de la debilidad y el atraso del mundo islámico, que Renan cifraba en la incompatibilidad entre islam y racionalismo, un asunto que aún colea en la islamofobia actual, se ha convertido en una referencia quizá más citada que leída a fondo. Porque si lo hacemos, veremos que la fama de al-Afgani de radical irredento no casa del todo bien con cómo contemporiza en este debate con las tesis claramente xenófobas del intelectual francés[79]. El de al-Afghani es uno de esos casos en que la lengua de expresión marca una diferencia no solo de tono sino, lo que es definitorio, de argumentación. Siendo su lengua el persa, y teniendo el árabe como lengua de cultura, cabe dudar de la exactitud de este texto icónico cuya versión "original" conocemos en francés y que pertenece a un tiempo en que la traducción no se ejercía con el escrúpulo y la exactitud que hoy le pedimos. En cualquier caso, la lengua afilada de al-Afgani, que era mucho más hábil hablando que escribiendo, sirvió de revulsivo para que el anquilosado mundo de los ulemas musulmanes saliera de un sopor de siglos. Él quiso lanzar un proyecto político panislámico que contrarrestara los imperialismos triunfantes a finales del siglo XIX. Así, contemplaba la unión de todos los países de mayoría musulmana en un solo Estado liderado por un califa fuerte. Pero murió semiprisionero de Abdulhamid II (g. 1876-1909), el sultán otomano al que confió en convertir a su causa. Si bien su proyecto islamista quedó varado, la necesidad de una reislamización acorde con el nuevo siglo encontró la vía expedita de la mano de sus seguidores, sobre todo del muftí egipcio Muhámmad Ábduh.

Al-Afgani, durante su estancia en Egipto (1871-1879), introdujo a Ábduh en el activismo político y en la necesidad de modernizar la tradición islámica. Ábduh era por entonces un joven ulema azharí

que vio el potencial movilizador de las tesis de al-Afgani en un momento de incipiente resistencia nacionalista en Egipto. El fracaso de la sublevación militar liderada por el general Áhmad Orabi le obligó a exiliarse en 1882, y con el tiempo recondujo sus demandas nacionalistas más directas hacia una reforma doctrinal que allanase el camino a la transformación política y social. Volvió a Egipto en 1888, cuando el país ya era gobernado de facto por los británicos, y comenzó una fulgurante carrera que se tradujo en puestos de responsabilidad en la Administración. Fue el artífice de la modernización del sistema educativo egipcio, que separó del de las madrasas y en el que además introdujo la educación pública femenina, y en 1899 fue nombrado gran muftí de Egipto, a pesar de la oposición de los sectores académicos y políticos más inmovilistas. Fue también adalid en la búsqueda de una síntesis entre el ideario islámico y la cultura occidental, y un defensor a ultranza del papel de la universidad civil y la prensa en la educación de la sociedad.

Como ulema, Ábduh privilegió los métodos de deducción racionales y una aproximación práctica a la exégesis coránica y los fundamentos del derecho islámico, que supuso la refundación de ambas disciplinas al margen del taqlid, el seguimiento de lo ya establecido:

Es preciso liberar el pensamiento de las cadenas del taqlid y comprender la religión a la manera de los sálaf de esta umma antes de que surgieran las disensiones, volviendo a la manera en que se obtenía el conocimiento a partir de las fuentes primeras y considerando la razón como la mejor de las fortalezas humanas, es más, como la mejor para la Verdad

[80].

En su comentario coránico, publicado en la revista al-Manar (El Faro), que cofundó con su discípulo Rachid Ridá, Ábduh formuló una exégesis racionalista que demostrase que el islam podía ser la base moral de una vida civil y política reformada: es lo que se

conoce como salafiya, el movimiento de regeneración islámica que propugna el retorno al modelo de los sálaf, lo primeros musulmanes, y que con el correr del siglo XX dará lugar a lo que llamamos hoy salafismo, algo bien distinto.

En el terreno jurídico, las necesidades financieras del capitalismo incipiente y la emancipación de la mujer fueron dos cuestiones a las que Ábduh dedicó un ichtihad novedoso, basado en el talfiq, la combinación de reglas de distintas escuelas jurídicas para extraer una nueva disposición. Las argumentaciones de sus fetuas tenían sólidos fundamentos doctrinales, recurriendo a autores clásicos de muy distinto signo, como al-Gazali o Ibn Taimiya, y siguen vigentes hoy entre islamistas y reislamizadores. Ábduh es una autoridad de difícil refutación incluso para los ulemas más conservadores de la actualidad, de modo que, a lo sumo, se silencia la parte de su legado que choca más directamente con los argumentos reaccionarios de los reislamizadores. Por su parte, los regeneracionistas también lo toman por mentor, seleccionando a su vez las fetuas que resultan más favorables a sus argumentos. Por ejemplo, la colección que recopiló en la década de 1970 Muhámmad Imara (n. 1931), conocido pensador egipcio de la llamada "izquierda islámica"[81], fue reimpresa en Túnez en pleno ascenso del régimen de Ben Ali (g. 1988-2011), con una intención "modernizadora". Una fetua célebre es su respuesta a un requerimiento de los musulmanes de la región de Transvaal, en Sudáfrica, que le consultaron sobre un asunto en apariencia trivial, como si se puede llevar sombrero, y que se convirtió en un modelo de cómo abordar la relación en general con la modernidad europea:

Pregunta: Hay algunas personas aquí en Transvaal que llevan sombrero cuando tratan sus negocios, y les va bien. ¿Es lícito?

Respuesta: Si el hecho de llevar sombrero no les conduce a salirse del islam y adoptar otra religión, si no se hace por faltar al islam o si se lleva sombrero por algo, como protegerse del sol, evitar un inconveniente o facilitar un negocio, no es un acto reprobable ni nada parecido

[82].

El comercio y la urbanización también estimularon la penetración de las ideas reformistas en el extremo oriental del mundo islámico, en la península y el archipiélago malayos. Los viejos modelos de sociedades agrarias y nómadas fueron suplantados por los de una industrialización al servicio de la metrópolis y, con ello, vino la incorporación al capitalismo global[83]. Los medios de propagación del regeneracionismo islámico fueron las escuelas recién fundadas y la prensa. En Java, Áhmad Dahlán (1869-1923), tras hacer la peregrinación a La Meca y entrar en contacto con las ideas reformistas de los que llegaban de Egipto, fundó en 1912 una asociación religioso-educativa llamada Muhammadiyah, cuya finalidad era purificar las prácticas del islam javanés y mejorar las condiciones de los pequeños comerciantes musulmanes en el nuevo contexto económico de desestructuración de la sociedad clánica tradicional. El caso javanés es ilustrativo de cómo los movimientos reformistas contrastan netamente con las derivaciones reislamizadoras e islamistas que de ellos puedan beber: si bien la Muhammadiyah sigue siendo muy activa hoy en día, ya en 1926 los ulemas rurales se agruparon en torno a una sociedad como Nahdlatul Ulama (Renacimiento de los Ulemas) para defender sus tradicionales prerrogativas de administradores del islam local, mientras que otros conformaron la más social e ideológicamente heterogénea Sarekat Islam (Asociación del Islam), que recondujo poco a poco su activismo hacia lo político. En Singapur, dos periódicos en malayo, al-Imam (El Imam) y al-Ijwán (La Hermandad), difundieron la visión reformista de Ábduh. Al-Imam se publicó entre 1906 y 1908 con el mismo espíritu que al-Manar, y desde sus páginas Muhámmad Táhir Ibn Yalal al-Din al-Azhari (m. 1957), su editor, propugnó con especial denuedo que la educación era el medio para limpiar el islam malayo de sus prácticas consuetudinarias aislámicas (rituales funerarios, segregación esclavista de la mujer). Al-Ijwán, publicado entre 1926 y 1930, formó parte del proyecto editorial de corte nacionalista de la Jelutong Press de Sáyyid Chaij Ibn Áhmad al-Hadi (1867-1934), periodista e intelectual de Malaca, que se ocupó de divulgar traducciones al malayo de los debates reformistas islámicos del momento, por ejemplo, los relativos a la emancipación de la mujer o a los sistemas de préstamo y ahorro bancario.

Esta estrategia de regeneración desde dentro pero en diálogo con Occidente se fue diluyendo en la década de 1930. Zaki Ali, médico egipcio instalado en Ginebra como una suerte de tardío agitador panislamista, resume así, en su obra Islam in the world (1938)[84], el progresivo rechazo a lo foráneo:

Desde la Primera Guerra Mundial, la toma de conciencia se ha venido extendiendo de un país musulmán a otro, y hoy no hay una sola nación musulmana que no participe de esta tendencia colectiva. Los pueblos musulmanes están todos en pie, luchan por la libertad y una independencia nacional completa. No soportan estar bajo la dominación y el tutelaje extranjeros y ser cambiados como peones. Exigen controlar sus destinos. El nacionalismo ferviente se ha convertido en la fuente de su fortaleza en la lucha por el objetivo común de la libertad. Simultáneamente, el vivísimo sentido de la solidaridad que es característico de las comunidades musulmanas se ha desarrollado con intensidad

[85].

País musulmán, nación musulmana, pueblos musulmanes, comunidades musulmanas: es la irrupción del nacionalismo en el islam, ya sin paliativos de reformismo moral y educativo. En la agitación del periodo de entreguerras, cobraron fuerza opciones ideológicas que culminaron el tránsito a la modernidad del mundo islámico: socialismo, comunismo, anarquismo, pacifismo e incluso fascismo ofrecían modelos alternativos a la rapiña colonial capitalista. De este modo, el islamismo contemporáneo se fraguó en diálogo con unos y otros y, rebasando la mera refundación de la identidad islámica ante el desafío de la modernidad propuesta por el reformismo reislamizador, propugnó una reconstrucción holística del islam que se alimentaba de la pulsión revolucionaria en auge en aquel momento. El jurista egipcio Táriq al-Bichri (n. 1933), otro reputado intelectual de la mencionada “izquierda islámica”, sintetizó así en 1990 la progresiva configuración del islamismo árabe desde sus iniciales postulados reformistas al umbral

revolucionario:

Al-Afgani fijó la idea del islam combativo, a lo que Muhámmad Ábduh sumó la renovación de la jurisprudencia y de la exégesis coránica. Por su parte, Rachid Ridá enlazó renovación con retorno a los orígenes y lo conjugó con las directrices nacionalistas. Hasan al-Banna agregó la concepción de un islam integral y una dependencia indisoluble entre fe, sharía y política, entre teoría y organización militante, y conjugó todo ello con las teorías del fiqh de al-Ázhar, las experiencias sufíes y las proclamas nacionalistas del Partido Nacional

[86].

La síntesis de al-Bichri destaca por su autonomía ideológica respecto de los referentes de la teoría política occidental, lo cual se trasluce en un lenguaje propio, a la vez islámico y con categorías específicas, pero sin renunciar a la universalidad. Al-Bichri proclama la existencia de una continuidad restauradora en la articulación islam-política desde el siglo XIX, y lo personifica en una serie de figuras que muestran la creciente valoración de la herencia islámica por parte de ciertos sectores ilustrados. La clave radica en la formación de esta elite: a partir de Hasan al-Banna (1906-1949), y en contraste con los pioneros del reformismo islámico previo, el grueso de los líderes islamistas no se formarán en madrasas y centros islámicos, sino en las modernas universidades civiles: el fundamento teórico de sus postulados no será ya de índole teológica, sino filosófica.

Así, el islamismo, los islamismos contemporáneos, reelaboran los postulados políticos de raigambre islámica desde diversas corrientes de pensamiento, tanto foráneas (liberalismo, marxismo de varia índole, nacionalismo, socialismo utópico) como propias (escrituralismo, imamato, mahdismo, califato). Su objetivo último es ofrecer un modelo estatal autóctono, alternativo a los existentes, que se tienen por propios solo de la tradición europea. El islam de

estos islamistas no es una religión popular de iletrados, ni una excusa en manos de los motores de la reislamización, sino un instrumento para la movilización política y la transformación social. Hasan al-Banna en Egipto y Abul Ala Maududi en el subcontinente indio fundaron los modelos de organización civil e irradiación política que han sustentado el islamismo hasta la actualidad: al-Ijwán al-Muslimín (los Hermanos Musulmanes, 1928) y Jamaat-e Islami (la Agrupación Islámica, 1941), respectivamente. A la vez, intelectuales y activistas dotaron al islamismo moderno de su rasgo definitorio: la reivindicación de la sharía como eje jurídico del sistema estatal. Con ellos, la "mentalidad sharií", en expresión de Marshall Hodgson[87], se alzó como característica principal del islam del siglo XX.

Pese a ello, o por ello, no debe confundirse el islamismo, que hace de la sharía un objetivo rayano en la utopía, con la reislamización, que tiene a la sharía como medio, si no como excusa. Si históricamente los tratadistas musulmanes pretendieron reislamizar la política buscando legitimidad islámica para el gobernante, los promotores de una teoría política islámica actual, los islamistas de todo signo, buscan revertir este proceso, en un intento de suplantación de la autoridad estatal mediante la capacidad movilizadora de un islam politizado: si para la reislamización la piedad y la moral islámica comunitaria eran y son la condición de un buen Estado islámico, para los islamistas la consecución jurídica del "Estado islámico" se ha convertido en la condición primera para la posterior reorganización económica y moral de la sociedad. La conexión entre islamismo y reislamización es patente en su consideración axial del poder político, pero lo hacen en sentido contrario: el islamismo demanda el poder, mientras que la reislamización demanda al poder (reislamización ascendente) o desde el poder (reislamización descendente) e incluso a través del poder (reislamización horizontal). Las combinaciones de estas cuatro estrategias son múltiples, puesto que la formulación ideológica del islamismo se conjuga fácilmente con las manifestaciones procesales y cíclicas de la reislamización en sus distintas formas. El resultado es un cuerpo poliédrico en el que chocan o convergen referentes políticos legitimistas anclados en la doctrina islámica.

Lo sucedido en Argelia en la década de 1980 es paradigmático del carácter transversal del islamismo y la reislamización. Allí se produjo una reislamización descendente impulsada por el régimen que trataba de contrarrestar la reislamización ascendente promovida por los grupos sociales que luego, a finales de la década, fueron la base para la fundación de al-Yabha al-Islamiya li-l-Inqad (Frente Islámico de Salvación, FIS). Pero la reislamización estatalista tuvo un efecto bumerán que favoreció la pujanza política del FIS como partido islamista. El proceso democrático fue brutalmente atajado con el golpe de Estado de 1992. La feminista y activista argelina Wassyla Tamzali, rememorando lo acontecido en vísperas de la suspensión de las elecciones legislativas en 1992, lo narra en estos términos tan personales como clarificadores en una conversación con un responsable de la Unesco:

—¿No tiene usted miedo de lo que podría hacer un Poder islamista a las mujeres? Las mujeres serían sus primeras víctimas, ¿no? Como en Irán… Es mejor los militares que los islamistas, ¿no?

—¡Las mujeres! ¡Hablemos de las mujeres! El Poder ya ha llevado a cabo las profecías de los islamistas contra las mujeres. Mire, lo que le molesta al Poder hoy no es lo que son los islamistas. Las costumbres, la escuela, la cultura, la calle, las mujeres, los islamistas lo han obtenido ya en connivencia con el Poder. Pero eso es lo que quieren. Lo que molesta al Poder es que, además, los islamistas quieren tomar su lugar. El Poder, y ese ha sido su modo de funcionamiento desde el principio, no tiene estrategia política, ni proyecto político, no tiene más que estrategias de Poder. Ha hecho pactos no escritos con los diferentes grupos, con los islamistas, y con nosotros. ¡Y con nosotros y con nuestros enemigos! El FIS acaba de romper el pacto porque quiere todo el Poder para él. Por eso están tan enfrentados, ¡sobre las mujeres están de acuerdo!

[88].

Entre las reivindicaciones ilustradas de los primeros modernistas y

la demanda radical del poder por parte de los islamistas del FIS apenas había transcurrido un siglo. Pero entre medias, la historia poscolonial había impuesto sus condiciones al debate sobre cuál había de ser el papel del islam en el espacio público de unos Estados de nueva planta.

Capítulo 2

Los Hermanos Musulmanes: aplicar la sharía en el siglo xx

Si en algo existe un consenso generalizado entre protagonistas, estudiosos y detractores sobre el decurso de la politización del islam en el siglo XX es que la Asociación de los Hermanos Musulmanes (Yamaiya al-Ijwán al-Muslimín) ha sido su centro de gravedad[89]. Hasan al-Banna, su fundador, y Sáyyid Qutb, su mayor ideólogo, marcaron el camino del reformismo a la revolución en un viaje con numerosas idas y venidas que, a la postre, ha condicionado la marcha general del islam en su conjunto durante el último siglo. Si bien adquiere modulaciones propias según el contexto de cada país, la trayectoria de los Hermanos Musulmanes egipcios refleja el tránsito de la reislamización al islamismo tanto en lo doctrinal como en su práctica de resistencia y oposición a los regímenes en vigor.

Hacia la Luz

La Hermandad comenzó su andadura en 1928 en Ismailía (Egipto) como organización de carácter sociocultural y benéfico, destinada a la creación de escuelas, asistencia médica, servicios sociales, asesoramiento jurídico. Su fundador, Hasan al-Banna (1906-1949), no fue un ulema, sino un profesor de secundaria licenciado por la universidad civil. Cuatro años después de su fundación, la Hermandad estableció su sede central en El Cairo y, rebasando la acción social propia de su ideario reislamizador original, en poco menos de una década se convirtió en un poderoso grupo de presión política claramente islamista. En 1933 los Hermanos Musulmanes fueron legalizados como partido político.

La asociación de Ismailía partió del ideario del reformismo islámico de Muhámmad Ábduh, que se fue depurando hacia el conservadurismo social con Rachid Ridá. El referente salafí, la utopía del islam de los primeros tiempos encarnado por los musulmanes del círculo del Profeta, empezaba así a cobrar forma institucional tras un primer tiempo de inconcreción declamatoria[90]. Al-Banna y los otros seis cofundadores, todos de clase media modesta y sin formación religiosa, lo resumieron en el manifiesto Risalatu-na (Nuestro mensaje), publicado en 1936. Es un panfleto de veinte páginas con una clara alusión a la refundación de la misión islámica (risala), en el que el islam se define en estos términos:

Nuestro islam.—

Escucha, hermano,

nuestro mensaje es un mensaje que el adjetivo “islámico” caracteriza perfectamente, pues esta palabra tiene para nosotros un significado más amplio que la acepción estrecha que le da la mayor

parte de la gente. Creemos que el islam tiene un significado integral que abarca cada uno de los aspectos de la vida, regulándolos y ordenándolos de manera minuciosa y sistemática. El islam no se queda de brazos cruzados ante los problemas cotidianos, ni deja a los hombres sin indicaciones para superarlos. Algunos han entendido por "islam", equivocadamente, algo reductor, limitado a cierto tipo de prácticas religiosas o creencias espirituales, y se han atenido en sus comportamientos e interpretaciones a estos aspectos reductores.

Pero nosotros entendemos el islam de manera contraria, de forma amplia e integradora, regulando todos los aspectos de la vida del hombre en este mundo y en el otro. No nos inventamos nada, ni forzamos la interpretación en función de nuestros presupuestos; al contrario, esta visión se basa exclusivamente en cómo entendemos el Libro de Dios y las vidas de los primeros musulmanes. Si el lector quiere comprender el mensaje de los Hermanos Musulmanes en un sentido más amplio que el de la simple palabra "islámico", tiene que desprenderse de prejuicios y subjetividades y coger el Corán: enseguida se dará cuenta de qué trata el Corán y allí encontrará el mensaje mismo de los Hermanos Musulmanes.

Sí, así es, nuestro mensaje es "islámico" en el auténtico sentido del término, entiéndelo como mejor te parezca, pero siempre ateniéndote al Libro de Dios, a la tradición [sunna] establecida por Su profeta y a las vidas de los primeros musulmanes [sálaf]. El Libro de Dios es la base y el fundamento del islam; la Sunna de Su profeta es la explicación y el comentario del Libro; y las vidas de los sálaf ilustran cómo materializar los dictados y seguir las enseñanzas de ambos. Son ejemplos prácticos y modelos paradigmáticos

[91].

El contexto del nacimiento de la Hermandad explica esta formulación inicial. Por un lado, la nueva asociación competía con el proselitismo de las misiones cristianas occidentales en Egipto, pujantes todavía a pesar de que el país se había independizado nominalmente de Gran Bretaña en 1922. Por otro, la Hermandad se

nutría de la religiosidad popular egipcia, muy apegada a las cofradías sufíes. Así pues, la dialéctica entablada con el proselitismo protestante se dejó sentir en la reivindicación de una reislamización "por etapas", de abajo arriba: primero, la reislamización del individuo musulmán, y después, progresivamente, de la familia musulmana, la sociedad musulmana, el Estado musulmán y, por último, la umma musulmana. Por su parte, el sistema de jerarquía cofrádico y la lejanía de los fundadores de la Hermandad del universo de los jeques de al-Ázhar no influyeron menos en algunos aspectos formales de la asociación: en su nombre mismo ("Hermandad"), en la designación de su líder como múrchid ('guía') o en la celebración de reuniones comunitarias periódicas salpicadas de lemas y cánticos. No obstante, al-Banna ideó un paradigma propio que dotó de una identidad distintiva a la Hermandad frente a los colectivos cofrádicos sufíes o las renqueantes hermandades wahabíes que venían del siglo XVIII. Para ello, desempolvó la noción islámica de yamaa ('agrupación, comunidad') y la convirtió, como define Khalil al-Anani, en "un sistema cognitivo a base de objetivos y deberes, fases y medios, símbolos y normas que abarcan y guían a su miembros en la vida cotidiana"[92]. Al-Banna se dirigió a las clases humildes y, sobre todo, a la pequeña burguesía, la efendiya, la clase media baja urbana que había liderado la lucha nacionalista[93]. Forjó para ellos una expresión política del islam árabe en un tiempo en que el califato como institución acababa de desaparecer y, aunque coleaban las discusiones sobre el futuro de la institución[94], nadie apostaba por ella decididamente. Él se lamentaba de la inacción de los gobiernos de los musulmanes en general, no por el califato, sino porque no pretendían hacer del islam un sistema que se encarnara en una nación, como sí habían logrado el comunismo, el nazismo, el fascismo o el resto de corrientes políticas:

No encontramos gobierno islámico alguno que cumpla con el deber de llamar al islam, el cual aúna todas las cualidades de cada uno de estos regímenes y está libre de sus defectos, ni que presente el islam a los demás pueblos como un sistema universal que tiene la solución justa, clara y adecuada a todos los problemas de la humanidad. Esto es más grave dado que el islam ha considerado la

dawa un deber ineludible y se la ha encomendado a los musulmanes, sean pueblos o comunidades, incluso antes de que existieran estos regímenes [el comunismo, el fascismo, el nazismo o las demás corrientes sociales y políticas], o algo similar a lo que llamamos un método de propaganda: "¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen" (C 3:104)[95].

Las tesis doctrinales de al-Banna se infieren sobre todo de sus epístolas y discursos[96], ya que su producción teórica de carácter ensayístico es prácticamente inexistente. Es algo en consonancia con el ideario de los Hermanos Musulmanes, en que la acción prima sobre la teoría y es la actuación la que construye el sistema total: "El islam es creencia y culto, patria y nación, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y sable", dijo en el discurso pronunciado en el V Congreso de los Hermanos Musulmanes, celebrado en El Cairo en enero de 1939[97]. Incluso es difícil establecer una progresión nítida en su concepción de la reislamización o en su paso al islamismo declarado. Si en 1939 llamaba a la reislamización por etapas desde abajo, en la epístola Hacia la Luz, de 1936, un verdadero manifiesto político-religioso según Xavier Ternisien, hace un llamamiento "a los reyes y príncipes del islam, a los jefes de gobierno islámicos, a los miembros de las organizaciones legislativas y de las sociedades islámicas y a las personas que poseen criterio y sentido del honor en el mundo musulmán"[98]. "La Luz" (al-Nur) es uno de los nombres que el texto coránico da a su mensaje, o lo que es lo mismo, es uno de los nombres que el Corán se da a sí mismo, y que al-Banna titule Hacia la Luz su manifiesto da cuenta de la ambición de la misión que se confiere a sí mismo y a la Hermandad.

Sin embargo, lo que podríamos llamar el Corán exegético, tan propio de los hombres de religión de las generaciones anteriores, no es el referente de al-Banna, sino un Corán contrapuntístico, al servicio de su discurso, sin el ropaje de la tradición que lo ha ido desmenuzando a lo largo de siglos mediante la disciplina del tafsir. En ello reside la novedad de su método, que tantos réditos dará

posteriormente en manos de líderes islamistas no formados en las disciplinas islámicas. El ideario de la salafiya, naturalizado por Ábduh y difundido por Ridá en la revista al-Manar, favorecía esta especie de secularización del saber islámico, y dio a al-Banna herramientas para convertirse en un gran publicista. La salafiya, con su énfasis en la relectura de las fuentes primigenias del islam (el Corán y el Hadiz) y en un islam holístico, dejó su huella en una serie de eslóganes acuñados por al-Banna, que han sido coreados hasta la saciedad: “El Corán es nuestra Constitución”, “El Corán es nuestra ley y Mahoma, nuestro modelo”, “El islam es credo y ritual, patria y etnia, grandeza y fuerza, esencia y materia, cultura y legislación”.

En el plano político, la formación secular de al-Banna se aprecia en el protagonismo de los conceptos de umma (que oscila entre una umma grande, la islámica, sin distinción de razas o clases, y una umma pequeña, la de la nación egipcia), Estado (centralizado e intervencionista, que garantice el cumplimiento de los principios islámicos), individuo (socialmente comprometido) y justicia social (basada en una fiscalidad progresiva), mientras que la restauración del califato no era para él un medio sino el desenlace lógico del método por etapas. Fue la tensión entre la pulsión parlamentarista y el activismo militante, entre la actuación de partido y la de frente, entre la negociación y el purismo lo que caracterizó los años de al-Banna —que llegó a presentarse a las elecciones legislativas de 1944 por Ismailía pero no salió elegido, por clamoroso fraude electoral— y ha condicionado la trayectoria de los Hermanos Musulmanes hasta la actualidad.

La Ley Fundamental de la Hermandad, aprobada en su VIII Congreso (1945), codificó las líneas de actuación que venían siendo habituales desde su legalización como partido político en 1933: autoridad absoluta del guía general; lealtad incondicional de todos sus afiliados, escenificada mediante una ceremonia de acatamiento tradicional (baia), y toma de decisiones por unanimidad de un comité ejecutivo de entre doce y veinte miembros, elegido por un consejo consultivo, a su vez elegido por los consejos locales. En paralelo, desde 1941 se había venido organizando un brazo secreto paramilitar, al-Tanzim al-Jass (Organización Especial), encargado de la lucha armada en favor de las tesis de los Hermanos

Musulmanes, y que más tarde, en 1948, lideró la guerrilla popular en Palestina. No obstante, está demostrado que la violencia política que caracterizó la vida egipcia entre 1945 y 1948 estuvo fuera del control directo de al-Banna, quien fue asesinado por la Policía con la connivencia del Gobierno del rey Faruk en febrero de 1949, dos meses después de que la Hermandad hubiera sido ilegalizada. En el memorándum para el decreto de disolución que presentó el Ministerio del Interior se incluyeron trece casos contra la Hermandad. La mayor parte de sus dirigentes fueron encarcelados y sus bienes, puestos bajo custodia del Ministerio del Interior con vistas a su distribución según lo que ordenara el Ministerio de Asuntos Sociales[99].

A la sombra del Corán

Dos años después del asesinato de Hasan al-Banna, la asociación seguía ilegalizada, conmocionada por la pérdida de su líder e inmersa en luchas intestinas por un liderazgo que se debatía entre ahondar en la radicalización violenta de los años inmediatamente anteriores o buscar vías de connivencia con el sistema a la manera de los años treinta. A finales de 1951 se llegó a una solución de consenso y se eligió al juez Hasan al-Hudaibi (1891-1973) como nuevo guía. La incorporación de un hombre moderado, ajeno a la estructura de la Hermandad, fue determinante en su futuro inmediato, pues, en contra de lo previsto por quienes le auparon, que buscaban a alguien de perfil bajo que les dejara hacer, al-Hudaibi se afanó en reconstruir la asociación tanto por dentro como en sus relaciones con el poder[100].

Fue también hacia 1951 cuando Sáyyid Qutb decidió unir fuerzas con los Hermanos Musulmanes, si bien hasta comienzos de 1953 no se afilió de forma oficial[101]. La incorporación de Qutb, que llegaría a convertirse en un personaje tanto o más carismático que al-Banna, se inscribe en esta línea de reconfiguración de la Hermandad a partir de la sociedad civil en los años próximos al golpe de los Oficiales Libres en 1952. Pero su pensamiento, que sintetizó en A la sombra del Corán, su personal tafsir, trasciende las coordenadas locales temporales que, no obstante, lo explican.

descubrir el islam con cuarenta años

Sáyyid Qutb provenía de una familia que refleja bien los cambios sociales que se produjeron en Egipto con la independencia. Nació en 1906 en un pueblo de Asiut, en el Alto Egipto, en el seno de una familia acomodada de propietarios agrícolas que se afanó en darle estudios universitarios. En El Cairo ingresó en la Escuela de Magisterio (Dar al-Ulum) y se convirtió en un chico de provincias

deslumbrado por la vida urbanita y colonial de los cafés y bulevares del wast al-balad, el centro administrativo de la capital, levantado en el siglo XIX de espaldas a El Cairo histórico, el de las mezquitas y los zocos. Algo de este primer Qutb siempre quedó en el personaje: en las imágenes del juicio en que fue condenado a muerte, Qutb, entre barrotes, aparece tanto con traje y corbata como con galabiya y bonete musulmán. En la época de Entreguerras, trabajó como inspector de educación, y colaboró con la prensa nacionalista del momento, próxima al partido al-Wafd, el partido liberal que había liderado la lucha contra Gran Bretaña y que, tras la independencia, oscilaba entre el sometimiento y la contestación a la monarquía. De estos años son también sus escarceos con la literatura, de los que han quedado algunos cuentos al estilo romántico de la época. Concluida la Segunda Guerra Mundial, sus buenos contactos en la Administración le facilitaron una beca en Estados Unidos para estudiar el sistema educativo de aquel país; allí residió entre 1948 y 1950. Fue su segunda gran experiencia: en Washington ciudad, Colorado y California, en sus universidades y sus clubes sociales, Qutb trabó conocimiento con la sociedad americana, que lo acogió con condescendencia a veces y con abierto racismo en general. A su regreso, El Cairo estaba, literalmente, en llamas. Los Hermanos Musulmanes y los comunistas desafiaban en la calle al rey y a un Gobierno inoperante, y Qutb tomó partido, aunque a medias: colaboró con los Hermanos sin integrarse en la agrupación. Se hizo cargo de la redacción de su revista semanal, al-Ijwán al-Muslimún, y aprovechó para reeditar su primera obra de impronta islamista, al-Adala al-ichtimaiya fi-l-islam (La justicia social en el islam, 1949). Escrita durante su estancia en Estados Unidos, se comprende mejor a la luz de otros textos suyos de entonces menos conocidos y que fue publicando en la prensa, en los que contaba su experiencia en América y reflexionaba sobre ella a la luz del islam recién descubierto[102]. El triunfo de los Oficiales Libres en 1952 y el nuevo régimen republicano que él acogió con júbilo pronto se volvieron en su contra, en cuanto el proyecto naserista y el hermanista chocaron en su pretensión de monopolizar el Estado y la sociedad. Entre 1954 y 1966, fecha en la que Qutb fue ejecutado acusado de un atentado fallido contra Náser, pasó apenas unos meses en libertad. La experiencia carcelaria, la tortura y la enfermedad marcaron su etapa final, y determinaron una lectura del Corán en clave mística revolucionaria que culminó en Mojones, la síntesis, entonces ya sí,

de una verdadera ideología islamista.

La de Qutb al principio fue una apuesta por una reislamización horizontal, por la que ya venía abogando en sus artículos en la prensa nacionalista tras sus iniciales experiencias de chico de provincias en El Cairo cosmopolita. La permisividad en las relaciones entre los sexos, el individualismo y la competitividad centraron su crítica de la sociedad occidental, juzgándolos lacras que azotaban con su influjo a las sociedades musulmanas. Su rechazo categórico de las prácticas sociales occidentales y la idealización de la fe como motor de transformación y desarrollo son ya fruto de este tiempo primero, y condicionarán el resto de su obra y de sus relaciones sociales y políticas:

Sin duda la vida al estilo occidental es agradable, pero no agradable o avanzada en un sentido humanista. Una forma de vida en la cual ambos sexos son completamente libres es una vida agradable, sin duda, pero tal libertinaje está lejos de ser vida para un ser humano. Es una vida que retrocede en términos de progreso de la humanidad. Sí, hay libertad, una libertada absoluta, pero eso no implica que el espíritu sea libre. Hay libertad en los deseos corporales, una libertad animal, no la libertad de los seres humanos. Aquel que quiera esta libertad barata puede encontrarla en el estilo occidental. Aquel que quiera una libertad humanista puede encontrarla en Oriente, donde la libertad del espíritu está por encima de la libertad del cuerpo y la libertad de la mente. Esta vida triunfará un día, cuando aquellos que están abducidos por la modernidad occidental hayan desaparecido de escena

[103].

El viraje de Qutb de las posiciones liberales de su juventud al islamismo se produjo en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando frisaba los cuarenta y cinco años. La experiencia estadounidense vino a confirmarle en sus nuevas inquietudes. Durante su estancia en Estados Unidos, Qutb publicó

una primera versión del ensayo La justicia social en el islam, su primera obra de temática sharií, que más adelante se reeditó con sus correspondientes adiciones, correcciones y supresiones[104]. La justicia social en el islam de 1949 muestra la preocupación de Qutb por el legado islámico desde un enfoque ecléctico, deudor de los principios de la Ilustración. Qutb se centra en las implicaciones económicas y sociales de los principios fundamentales del islam: justifica tanto la fiscalidad progresiva como la nacionalización de los recursos naturales y la reforma agraria a partir de la maslaha o interés público, un principio clásico de la jurisprudencia islámica; e insiste en la complementariedad y la responsabilidad social mutua como garantía de un equilibrio social ajeno a la lucha de clases o de género. Su principio de autoridad es el Corán, que cita abundantísimamente al margen de toda la exégesis previa, y a lo largo de sus trescientas páginas no deja de responder y criticar las posiciones liberales de los intelectuales egipcios más reputados del momento, como Taha Husáin (1889-1973) o Muhámmad Husáin Haikal (1888-1956). El libro concluye con un alegato que recuerda a los de al-Banna, pero con una efusividad ajena al estilo más seco del fundador:

Hemos llegado a una encrucijada. Podemos unirnos a la marcha en la retaguardia de la caravana de los occidentales, que llaman a su sistema democracia, o puede ser que acabemos en la caravana de los orientales, que denominan “el Este comunista”. O podemos volver al islam y realizarlo, de forma plenamente efectiva, en el ámbito de nuestra propia vida espiritual, intelectual, social y económica. Podemos diseñar nuestro propio futuro y promoverlo mediante la legislación extraída de nuestra universal y completa teoría de la vida. Y podemos hacer cumplir nuestros objetivos en materia de vida y propiedad.

Con toda certeza, si no hacemos esto ya, no lo haremos en el futuro. El mundo se ha resquebrajado, tras dos guerras seguidas, se siente perturbado en su fe y conciencia y sumido en una absoluta perplejidad entre diversas ideologías y filosofías. Hoy, más que nunca, nos es necesario ofrecer al mundo nuestra fe en nuestro sistema social y nuestra teoría práctica y espiritual de la vida. Pero

no podemos ofrecer estas cosas al mundo de forma amplia si antes no las hemos aplicado en nuestra propia vida, para que el mundo lo vea demostrado en la práctica y pueda comprender que no se trata tan solo de un esquema teórico e imaginario.

Las condiciones nos son favorables en la actualidad debido al nacimiento de dos grandes bloques islámicos nuevos en Indonesia y Pakistán y al despertar del mundo árabe, tanto en Oriente como en Occidente. Nuestro compromiso último es con Alá. Nuestro deber es encontrar la verdad en Él y tener fe

[105].

En la Hermandad, a Qutb, con experiencia previa en el mundo editorial, se le encargó la dirección de la Oficina de Prensa y Publicaciones, parte fundamental de los servicios de dawa ('proselitismo'), y desde ella difundió sus provocadores ensayos y sus llamamientos, que alcanzaron eco, a proteger a Egipto de la degeneración moral de la que él había sido testigo en Estados Unidos. La revista al-Ijwán al-Muslimún, de la que fue redactor jefe, jugó un papel determinante en la movilización política en esos años, entre 1952 y 1954.

En 1952 se colapsó el modelo monárquico liberal egipcio. A grandes rasgos, se debió a su incapacidad para dar respuesta a los dos problemas principales del país, que se venían arrastrando desde la independencia en 1922: la liberación nacional efectiva de Gran Bretaña y el desarrollo económico. Los partidos radicales de los años cuarenta, entre los que se contaron los Hermanos Musulmanes, habían sacado a la luz las contradicciones del parlamentarismo, en manos de unas elites que lo utilizaban en su beneficio personal y de clase, como barniz de los tradicionales lazos tribales. Para eliminar y sustituir a estas elites, los Oficiales Libres (nombre de los jóvenes militares que promovieron el golpe de Estado de 1952) se invistieron de un autoritarismo populista que retomaba tradiciones patrimoniales islámicas y las dotaba de significado nacionalista: la umma se transformaba en qaum, en una nación árabe emergente que había visto truncado su destino histórico por el colonialismo; y

la vuelta a los orígenes, tan presente en el islamismo, cobró forma nacionalista en la teoría de los tres círculos de pertenencia egipcia (el árabe, el africano y el islámico) y de las tres fuentes de fortaleza árabe (la historia, la geografía y los recursos naturales)[106]. El nuevo régimen republicano adoptaba de este modo un lenguaje que competía en cierto modo con el de la Hermandad. Pero la competencia no solo se limitaba al discurso y al mensaje.

Los Hermanos Musulmanes y el nuevo régimen republicano se nutrían de las mismas clases medias urbanas, la ya mencionada efendiya[107], y alentaban por igual la lucha contra las elites políticas de las viejas familias monárquicas. El control de la movilización de las bases populares hizo aflorar pronto el conflicto de legitimidades entre los Hermanos Musulmanes y los Oficiales Libres[108]. Sáyyid Qutb, que conservaba buenas relaciones con las elites políticas e intelectuales de la época anterior, se sirvió de ellas para hacer de enlace entre varios mundos: los monárquicos liberales desplazados, los ambiciosos jóvenes republicanos y los Hermanos Musulmanes en búsqueda de un nuevo papel. Se dice que Náser invitó a Qutb a participar en la redacción del manifiesto del Reagrupamiento para la Liberación (Haiat al-Tahrir), el embrión de partido único que tras la revolución pretendió aglutinar a todas las corrientes políticas proclives al ideario de los Oficiales Libres y que se apropió del eslogan de la revolución: “Disciplina, unidad y trabajo”. A los pocos días del golpe militar, la Hermandad elaboró un comunicado, firmado por el guía supremo, al-Hudaibi, y dirigido a los nuevos dirigentes, en el que quedaba clara la proximidad ideológica con los militares: se insiste en el derecho al trabajo y a la seguridad social, y en hacer efectiva la reforma agraria y la independencia nacional[109]. En todo caso, el apoyo de Qutb a la revolución, plasmado en la línea editorial de al-Ijwán al-Muslimún, fue mucho más explícito que el del nuevo guía[110]. Con estas divergencias internas jugó el Consejo del Mando de la Revolución, y la asociación también se sirvió de ellas para manejarse con el nuevo poder. Así, en enero de 1953 la Hermandad se salvó de la disolución decretada para todos los partidos políticos gracias a haber sido inscrita ambiguamente como asociación/partido tras su legalización unos meses antes. Pero la autonomía de su actuación política y su capacidad de movilización resultaron incompatibles con el autoritarismo populista del Consejo del Mando de la

Revolución, amén de que ambos consideraban la revolución algo propio y los hermanos juzgaban que Náser se la estaba arrebatando. A primeros de 1954 el Gobierno revolucionario ilegalizó la asociación y encarceló a la mayoría de sus líderes, entre ellos a Qutb durante tres meses. Tras el intento de asesinato de Náser en Alejandría en octubre, los principales líderes de los Hermanos Musulmanes fueron condenados y ejecutados. A al-Hudaibi lo salvó su delicado estado de salud. A Qutb, el no tener responsabilidades organizativas. Pero sus escritos no le hacían menos peligroso, y pronto le acusaron de conspirar contra el régimen y volvió a la cárcel. Según Olivier Carré, Náser "transformó, de octubre de 1954 hasta su muerte, el 29 de septiembre de 1970, a los Hermanos en un ejército de mártires"[111].

Un tafsir en movimiento

En presidio, Qutb prosiguió el análisis del Corán que había comenzado a publicar en la revista de los Hermanos. Se titulaba A la sombra del Corán (Fi zilal al-Qurán), y en una primera versión ofrecía una interpretación en clave humanista e intelectual de las posibilidades revolucionarias del islam. Pero con las torturas y privaciones de la cárcel, Qutb se volvió hacia el Corán no solo en busca de respuestas que explicaran esa iniquidad, sino sobre todo para trazar "a su sombra" un plan de acción que acabara con ella y restaurara el orden islámico. La censura condicionó la escritura del libro, pero la fuerza de las imágenes y la inmediatez de la lengua de este tafsir popularizaron rápidamente sus teorías. Su influencia es comparable a la del tafsir de al-Manar (1903-1935), publicado por Rachid Ridá a partir de las enseñanzas últimas de Muhámmad Ábduh[112]. Como el de Ábduh-Ridá, su lectura ha llegado a todo el orbe islámico, y se puede encontrar traducido en cualquier librería de Estambul o de Daca. No obstante, en consonancia con su propio tiempo de acontecimientos acelerados, A la sombra del Corán no se explaya en la exposición y búsqueda de referentes y es de menor extensión: se publicó en seis volúmenes en la "vulgata" de 1978, a diferencia de los doce volúmenes del de al-Manar en su edición más difundida. También difiere en el mayor peso que da a algunas

azoras, como las relativas al monoteísmo radical, a la igualdad de todos los creyentes, a las relaciones entre ellos o a la victoria final del islam. Son las azoras que tratan los temas que ya ocupaban a Qutb en La justicia social en el islam: el papel de la mujer, las relaciones con los no musulmanes, las clases de fe, la justicia social y la actualización de la jurisprudencia. Pero la diferencia radical entre ambos comentarios es que Qutb no tiene reparos en abordar la exégesis coránica desde su formación profana, tan alejada de los corsés disciplinares de los ulemas que durante siglos habían sido los especialistas en la materia. El Corán se comenta a partir de sus grandes temas, de manera integral, no atomizado por aleyas, con una ausencia casi absoluta de referencias a otras autoridades. Con Qutb, podría decirse que el tafsir se seculariza, entendida esta secularización como una forma de conocimiento al margen de las disciplinas islámicas, algo que en parte el propio Qutb ya había explorado en su primer ensayo centrado en el texto sagrado, Las representaciones artísticas en el Corán (al-Taswir al-fanni fi-l-Qurán, 1945), obra todavía bajo el influjo del marco del pensamiento liberal de su primera juventud.

Pero si, por un lado, Qutb seculariza el tafsir con una aproximación que no es deudora de la teología, la filosofía y la jurisprudencia islámicas, los tres grandes dominios del saber islámico, por otro es muy consciente de las trampas de la modernidad occidental, que impone sus condiciones epistemológicas a las sociedades musulmanas. Sobre ello advierte a propósito de qué cosa sea y cómo deba concretarse la sharía:

La yahiliya [aislamicidad] que nos rodea, y que ejerce una notable presión psicológica sobre algunos compañeros que se dedican fielmente a la dawa islámica, hasta llevarlos a forzar los pasos del método islámico, consigue también ponerles en aprietos a veces. Se les pregunta: “¿Dónde están los detalles de ese sistema vuestro al que tanto aspiráis? ¿Qué estudios, análisis o proyectos de ley en función de principios modernos habéis elaborado para que se ponga en funcionamiento?”. ¡Como si lo que le hiciera falta a la gente en este momento para que se aplicara la sharía del islam en la tierra fueran simples normas jurídicas y análisis de la jurisprudencia

islámica! Pretenden hacer creer que se someterían a la soberanía divina y que aceptarían regirse por la sharía, pero que no encuentran ulemas ¡que hagan jurisprudencia en función de la modernidad! Es una tomadura de pelo que tiene que desenmascarar todo aquel cuyo corazón late por esta religión inviolable

[113].

Las circunstancias personales de Qutb, quien, y es algo en lo que nunca se insistirá lo suficiente, no fue un ulema, explican también otra de las facetas más innovadoras de A la sombra del Corán. Qutb hubo de pertrecharse de un instrumento de análisis propio con que abordar su comentario al margen de las formas tradicionales, si bien solo lo mencionó de forma explícita, aunque tangencial, a propósito de algunas aleyas, pocas y muy concretas[114]. Este instrumento es el fiqh haraki ('fiqh en movimiento' o 'fiqh dinámico'), noción que Qutb acuña y que es novedosa tanto en su formulación como en sus objetivos.

En cuanto a su formulación, Qutb distingue entre "fiqh de papel" (fiqh awraq) y "fiqh dinámico": los dos se sustentan en el ichtihad, el corpus procedimental de la jurisprudencia islámica, pero el segundo ignora las constricciones de cada escuela doctrinal, recurriendo a las herramientas que se precisen de cada una de ellas en función de sus objetivos, sin respeto por el seguimiento acrítico de las normas "de papel" previamente establecidas. Qutb sigue así la vía abierta por Muhámmad Ábduh medio siglo antes, pero la lleva a sus últimas consecuencias: el tafsir se pone al servicio del cambio revolucionario, y no se queda en la mera progresión reformista por etapas que el tafsir de al-Manar propugnaba y el propio Qutb defendió en su primera etapa islamista.

En cuanto al objetivo de este fiqh en movimiento, es ayudar al nacimiento de la nueva sociedad islámica que ha de suceder a la yahiliya, la aislamicidad, en la que ha caído el mundo por la negligencia de los ulemas y el descuido generalizado de la relación intrínseca entre teoría y práctica en el islam[115]. Así resume Qutb quiénes entran en la categoría de yahilíes:

Pero ¿qué es la sociedad yahilí? Es toda sociedad que no cumple con la servidumbre únicamente a Dios, ya sea en lo doctrinal, en la forma de culto o en las normas legales. Según esta concepción objetiva, en realidad entran en el marco de sociedad yahilí todas las sociedades existentes hoy sobre la tierra

[116].

Pero para Qutb el tafsir no es un fin en sí mismo, sino que le sirve para desarrollar una ideología irredentista con que analizar y transformar las sociedades árabes poscoloniales. Porque lo novedoso no es el uso mediado del tafsir para interpretar un tiempo contemporáneo. Se puede afirmar que cada tafsir lo ha pretendido desde una u otra postura, como sostiene Ali Merad[117]. Lo novedoso en el tafsir de Qutb es la creación de un útil como el "fiqh dinámico", aun cuando este aspecto no se haya analizado lo suficiente. El "fiqh dinámico" sostiene que el islam es la vivencia de la fe en cuanto experiencia espiritual revolucionaria (lo que Qutb denomina en múltiples pasajes de la obra dainuna, el sometimiento únicamente a Dios[118]), la cual engendrará por sí misma una sociedad islámica renacida que contará con su propio fiqh, este ya no necesitado de dinamismo puesto que se habrá alcanzado la verdadera islamicidad. El fiqh en mutación será fruto tanto de la experiencia mística vivida por todos como de las condiciones materiales concretas, pues, defiende Qutb, así sucedió con los musulmanes de La Meca y luego de Medina, que convirtieron las sociedades aislámicas de su entorno en sociedades islámicas. Trasladado al contexto sociopolítico de los años cincuenta y sesenta, para Qutb de una aislamicidad (yahiliya) generalizada, el nuevo nacimiento de la sociedad islámica será obra de "las vanguardias de la resurrección islámica", que se verán pues enfrentadas a la reelaboración de un fiqh propio a partir de los fundamentos primeros, el Corán y la Sunna, como ya sucedió en tiempos de Mahoma. Olivier Carré lo resume de la siguiente forma: "El fiqh está hecho para nacer y renacer sin cesar, pues la sociedad musulmana primitiva que motivó las formulaciones jurídicas del

Corán y de la Sunna ya no existe: estas sirven como raíces, pero el fiqh deducido para aplicarlas ya no sirve"[119]. De ello deriva Qutb toda una cosmovisión basada, y esto es lo más importante, en una ética de la acción.

Mojones: el Qué hacer del islamismo

La modernidad formal y doctrinal de A la sombra del Corán se vio acompañada de una original difusión del texto. Una selección revisada de doscientas páginas titulada Maálim fi-l-tariq (Mojones) se publicó y reimprimió clandestinamente cinco veces entre enero y junio de 1965, los escasos meses que Qutb pasó en libertad antes de ser acusado de un nuevo atentado contra Náser[120].

En opinión de Olivier Carré, Mojones no es un programa preciso de acción insurreccional inmediata, sino una compilación de páginas doctrinales que igualmente pudieran resultar inofensivas por quedarse en una mística personalista; fueron los naseristas y los marxistas egipcios quienes amalgamaron torticeramente la casuística reflexiva y profunda de Qutb que sirvió de base al islamismo yihadista posterior[121]. Pero hay que objetar que lo que Mojones propone es una mística colectiva que en sí tiene implicaciones revolucionarias, puesto que la transformación de todos los individuos no importa en sí misma sino en la medida en que conlleva la transformación de toda la sociedad.

Como era intención de Qutb, Mojones no se quedó en mera teología. La obra sirvió para gestar una ideología irredenta y subversiva, que analizó su tiempo, los años sesenta, en clave revolucionaria. Llamar a esta ideología "qutbismo", a semejanza de otros -ismos coetáneos también revolucionarios, como el guevarismo o el maoísmo, puede ayudar a comprender la fuerza germinal de su mentor. Además, al igual que en el caso de los movimientos latinoamericano o chino, el qutbismo, más que un sistema de actuación, dibujó un marco de referencias que otros llevaron a extremos. Por su parte, la idiosincrasia del qutbismo residió en la reconstrucción del universo doctrinal islámico, al que

se dotó de significados dependientes de cada situación concreta de las comunidades islámicas recién salidas del control colonial. En esta visión concreta y global del islam, no solo árabe por tanto, influyó la lectura que Qutb hizo de las obras del pensador indio-pakistaní Abul Ala Maududi (1903-1979), recién traducido al árabe en los años cincuenta[122]. Como dice el propio Qutb en el párrafo final de La justicia social en el islam, la fundación de Pakistán dio alas al futuro político del islam.

Maududi fue el artífice de la distinción entre un Estado islámico y un Estado de los musulmanes, cuestión clave en la articulación de su proyecto para Pakistán, una vez que el Movimiento por Pakistán cobró bríos a comienzos de la década de 1940 en su pretensión de establecer un Estado musulmán en el subcontinente indio[123]. En 1941 Maududi fundó la Jamaat-e Islami, organización que una vez creado el Estado en 1947 se convirtió en azote de nacionalistas y demócratas. Maududi, como ya Ibn Taimiya sacó a relucir a comienzos del siglo XIV enfrentándose con la corriente general sunní, considera que la chahada, la profesión de fe islámica, no hace por sí sola al musulmán, sino que es imprescindible su compromiso personal con el devenir de la colectividad a través de la hisba, entendida como el esfuerzo encaminado a aplicar el orden moral islámico en lo legislativo, lo político y lo económico, "para que el sistema auténtico de la Verdad [el islam], en el que florece lo establecido y se marchita lo reprobable, ocupe el lugar de la soberanía del diablo"[124]. La idea de una soberanía divina (hakimiya) de la que el hombre solo participaría por delegación para aplicar la sharía y acabar así con el estado de aislamicidad (yahiliya) en que viven todas las sociedades actuales, musulmanas o no, es el centro de la predicación de Maududi, y de ella bebe Qutb. La diferencia es que Qutb no se queda en un mero ensayista, sino que elabora un tafsir, modulado, además, por su arraigada repulsión a Occidente.

La influencia de Maududi en Qutb es evidente en el uso de la terminología islámica con cierta pretensión de sistema: la impiedad (kufr) se corresponde con el ateísmo; la idolatría (chirk) con el materialismo; y la tentación (tagut) con el autoritarismo. Como tales, son lacras de todas las sociedades, incluidas las que se tienen por musulmanas por serlo la mayoría de su población o por declarar

el islam su religión oficial. A todas se las califica de aislámicas, de nueva yahiliya, y a todas hay que devolverlas a la soberanía absoluta de Dios (hakimiya). Para conseguirlo, el instrumento es la yihad, que recobra su carácter de deber individual de cada musulmán (fard al-ain) frente al tratamiento de deber colectivo (fard al-kifaya) que le había dado el fiqh clásico[125]. Según esta aplicación concreta del "fiqh dinámico", el cometido de la yihad del siglo XX es acabar con la soberanía humana (o sus sucedáneos políticos) y los modelos sociales existentes, sean estos del origen que sean:

Hoy pretenden reducir la yihad en el islam a lo que llaman "guerra defensiva", pero la yihad en el islam es otra cosa que no tiene relación alguna con las guerras de la gente de hoy, ni con sus móviles o sus características. El móvil de la yihad en el islam es preciso que se atenga a la propia naturaleza del islam y su papel en la tierra, a sus altos fines que Dios estableció y a tener siempre presente a Dios, que por ellos envió a este profeta con esta revelación y a él le hizo sello de los profetas y a ella sello de las revelaciones.

Esta religión es un llamamiento público a liberar al hombre en la tierra de la servidumbre de quienes a su vez son siervos —así como de la servidumbre de sus pasiones, que es una forma de esa servidumbre— mediante el llamamiento a la divinidad del Dios único —alabado sea— y su señorío absoluto (rububiya) sobre los mundos. El señorío absoluto de Dios sobre los mundos implica: la revolución global contra la soberanía (hakimiya) del ser humano en todas sus formas, modelos, sistemas y circunstancias, y la revuelta total ante cada situación de cada rincón de la tierra en que el poder, sea del tipo que sea, está en manos del hombre

[126].

En cuanto a la aversión de Qutb por Occidente, aparte de su experiencia personal de la realidad estadounidense, halló un

modelo teórico en la obra del también indio Abul Hasan Nadwi (1914-2000), el otro fundador del islamismo en el subcontinente. En 1952, fecha en la que Qutb comenzó a idear su tafsir, prologó la segunda edición de la traducción árabe de Lo que ha perdido el mundo con la decadencia de los musulmanes, de Nadwi, una obra capital publicada solo dos años antes. Dijo de ella: "De todos los libros, antiguos y modernos, que he leído sobre la esencia del islam, el libro recientemente publicado de Abul Hasan Ali Nadwi, merece una mención especial"[127]. Como el propio Qutb se encarga de señalar, un aspecto que le atrae en especial del libro es el uso que Nadwi hace del término yahiliya para calificar la depravación general de la humanidad. Qutb, siguiendo este razonamiento, llegará a la conclusión de que la historia en sí es yahiliya, toda ella, no un momento preciso, pues "esta conducta típica del espíritu" se ha adueñado de todas las sociedades, presentes y pasadas[128].

Mojones sirvió de prueba sumarial del delito de conspiración, y Qutb fue condenado a muerte por un tribunal militar. En uno de los interrogatorios, condensó sus teorías sobre el poder y la revuelta contra el gobernante injusto modulando de forma magistral los tres puntos sobre la teoría clásica del poder en el islam ya apuntados: quién tiene derecho a ejercerlo, cómo lo ejerce y cuándo es legítima la contestación[129]. Así se desarrolló el intercambio con el fiscal:

Pregunta: ¿No cree que el establecimiento de un ejército musulmán clandestino puede provocar una fitna o una calamidad tan grave que el islam puede perecer?

Respuesta: Pudiera ser que provocara la fitna, pero los culpables serían aquellos que prohíben las actividades abiertas (de los Hermanos Musulmanes), empujándolos así a la acción clandestina.

P: ¿No exige el islam que se prevenga la fitna antes de que ocurra y se impida el desarrollo de las condiciones que llevan a ella; es decir, que debe usted abstenerse de establecer una organización militar clandestina y no dar su bendición a su adquisición de armas ni entrenar a sus miembros para la insurgencia contra las autoridades?

R: Lo que nos incumbe a nosotros es obedecer los mandatos de

nuestra religión; la suposición de la fitna se refiere solo a una situación de hecho. Si cumplo con mi deber religioso y de ahí se deriva la fitna, aquel que me haya empujado a la clandestinidad deberá cargar con esa responsabilidad, no yo.

P: ¿Cuáles son las principales divergencias entre el actual régimen y aquel al que usted aspira?

R: Ahora la sharía no es el único origen de la legislación; me gustaría verla establecida como tal. Esa es la principal divergencia; todas las demás se derivan de ella

[130].

El ahorcamiento de Qutb en agosto de 1966 redondeó su mito y lo convirtió en "el chahid", el mártir indiscutido para todo el islamismo posterior. Su obra se ha beneficiado además de la incansable labor de difusión de su hermano menor, Muhámmad Qutb, desde 1972 profesor en varias universidades islámicas de Arabia Saudí por las que han pasado algunas figuras del salafismo posterior[131].

Mojones se convirtió rápidamente en el Qué hacer del islamismo revolucionario, en expresión de Táriq al-Bichri[132], juez y figura destacada de la llamada "izquierda islámica". Pero también en algo más, o en algo menos: en la piedra de toque de varias generaciones de musulmanes volcados en la búsqueda de una identidad propia, fuera esto revolucionario o más bien posmoderno, islamista o reislamizador. De Qutb se ha abusado a placer, hasta casi vaciarlo de significado.

Un buen ejemplo de la influencia general de esta obra lo encontramos en España, donde las traducciones de ensayo árabe han sido y son muy escasas. Sin embargo Mojones, con el título de Las normas en el camino del islam, fue publicado en traducción propia por el Centro Islámico de Granada en 1978, en una colección que incluía también obras de otros islamistas, como el pakistaní Abul Ala Maududi y Muhámmad Qutb, hermano menor de Sáyyid. Este centro aglutinaba por entonces a la incipiente comunidad musulmana española convertida al islam, que una década después

protagonizó las conversaciones con el Gobierno español para la firma de los acuerdos que regularizaron el culto de islam en el Estado español[133]. Era una comunidad pequeña pero muy activa políticamente en los primeros años de la Transición, y cuando apareció la traducción del texto de Qutb habían transcurrido poco más de diez años desde la publicación del original. En la nota introductoria del editor a Las normas en el camino del islam se señala la labor de difusión del legado islámico que caracteriza al Centro Islámico de Granada, el cual, se dice de forma expresa, goza de la autorización del Gobierno español desde 1966. El editor afirma literalmente, y esto es lo que es indicativo de la trascendencia de Qutb: "Y para ser fieles y transmitir una imagen clara de la tradición islámica, hemos traducido una serie de algunos de los libros importantes que enfocan el punto de vista islámico de una manera correcta"[134]. Mojones, prohibido hoy en buen número de países árabes, era entonces, para los musulmanes españoles, el libro del islam "correcto".

Mojones: el Qué hacer de la reislamización

Hay un dato trascendental a propósito de Mojones, al que no suele prestársele la atención debida: su publicación se debió sobre todo a la labor de edición de Zainab al-Gazali al-Yubaili (1917-2005), que en 1936 fundó la Asociación de Mujeres Musulmanas, una suerte de respuesta "islámica" a la Unión Feminista Egipcia, asociación feminista pionera fundada por Huda Charawi en 1923. Zainab al-Gazali fue una intelectual y militante de carácter excepcional, con una personalidad contradictoria. Su vida, en la que puso su militancia islamista por encima de todo, incluso de su matrimonio, desmiente las formas convencionales de la vida doméstica femenina y el papel primordial de la mujer como esposa y madre que, sin embargo, defendía en sus escritos y declaraciones[135]. Fue una activista vigorosa siempre comprometida con los Hermanos Musulmanes, si bien se negó a unir la asociación que creó con la rama femenina de la Hermandad, a pesar de los llamamientos de al-Banna y, según parece, cierto enfado del mismo[136]. Esta independencia funcional facilitó que la Asociación de Mujeres

Musulmanas prosiguiera sus actividades una vez prohibida y disuelta oficialmente la Hermandad, y de este modo Zainab al-Gazali se ocupó de editar Mojones cuando Qutb estuvo en prisión (sacaba sus manuscritos por medio de sus hermanas Amina y Hamida). Como Qutb, Zainab al-Gazali fue acusada en agosto de 1965 de conspirar para asesinar al presidente Náser y derrocar su gobierno. Fue encarcelada, junto con sus principales seguidoras, y un año después un tribunal militar la condenó a 25 años de trabajos forzados. Salió de la cárcel en 1971, a raíz de la amnistía decretada por el nuevo presidente, Anuar al-Sadat (g. 1970-1981), y unos años después publicó una autobiografía Ayyam min hayati (Días de mi vida, 1977) que constituye un testimonio único para entender cómo la moderna dialéctica entre islamismo y reislamización se forjó precisamente en los años sesenta.

En un episodio conmovedor por su ingenuidad y su autenticidad, Zainab al-Gazali relata cómo entendía la reislamización el grupo de activos seguidores de Qutb, que interpretaba Mojones todavía con la supervisión del guía supremo de la Hermandad, el imam Hasan al-Hudaibi. Cuenta que, en las reuniones de dawa en las que se estudiaban las tesis de Qutb, se discutió un día cómo llevar a la práctica la creación del anhelado Estado islámico, y se reconoció la necesidad de emprender un proceso gradual de predicación en el que la vanguardia guiase al resto de la sociedad hasta el convencimiento final:

Decidimos, siguiendo las indicaciones de Sáyyid Qutb y con el consentimiento de al-Hudaibi, ampliar el periodo de educación, formación, entrenamiento y arraigo del tauhid en el corazón de la gente, pues estábamos convencidos de que no hay islam si no es volviendo a que la sharía, que es el orden del Corán y la Sunna, domine la vida entera de los musulmanes. Decidimos, pues, extender nuestro programa educativo trece años, en consonancia con el tiempo de la dawa [de Mahoma] en La Meca. En nuestro tiempo, la base [qaeda] de la umma musulmana en Egipto eran los miembros de los Hermanos, que se habían adherido a la sharía de Dios. En nuestro círculo islámico debíamos obediencia a nuestro imam, al que habíamos jurado fidelidad, y estábamos obligados a

cumplir con todo lo que se ordenaba y prohibía en el Corán y la Sunna, si bien habíamos pospuesto la implementación de los hudud [las penas para delitos mayores] hasta que se estableciera el Estado, por más que creíamos en ellos y los defendíamos. Estábamos asimismo convencidos de que en la tierra no había aún base [qaeda] alguna que tuviera las características de la umma absolutamente islámica, como por el contrario sí había sucedido en época de Mahoma y los califas rachidún [los cuatro primeros califas, tras la muerte de Mahoma]. Por eso, la yihad era un deber de la comunidad [yamaa] musulmana que quería seguir e instaurar el orden de Dios en la tierra para hacer que todos los musulmanes regresaran al islam y se materializara la religión verdadera como una realidad práctica, viva, no como un mero eslogan.

Estudiamos la situación de todo el mundo islámico en busca de ejemplos comparables con el modelo del califato de la época rachidí que queríamos implementar. Decidimos, tras un largo estudio de muchas realidades amargas, que no había ni un solo Estado islámico que sirviera de ejemplo, salvo quizá Arabia Saudí. E incluso en este caso teníamos nuestras reservas, pues creíamos que este país necesitaba poner en marcha rectificaciones y correcciones de muchas cosas, ya que todos nuestros análisis demostraban que la umma del islam no se había hecho realidad tampoco en él, por más que el Estado lanzara eslóganes proclamando ¡que había establecido la sharía de Dios!

Así pues, tras exhaustivos estudios, se decidió que después de esos trece años de formación islámica de nuestros jóvenes, mayores, mujeres y niños, haríamos una revisión del estado de la cuestión en Egipto. Si la estadística revelaba que al menos el 75% de las mujeres y los hombres que seguían la dawa creían que el islam es religión y Estado [din y daula] y estaban convencidos de la necesidad de establecer el orden islámico, entonces llamaríamos a que se estableciera el Estado islámico y pediríamos al Estado que estableciera el orden islámico. Si el porcentaje era menor, entonces prorrogaríamos el periodo de formación islámica otros trece años, y así sucesivamente hasta que la umma estuviera lista para aceptar ser gobernada por el islam

En este fragmento de Zainab al-Gazali se condensan las principales cuestiones a debate que, en las décadas siguientes, serán motivo de reflexión teórica o de implementación en términos reislamizadores o islamistas por grupos de muy variado signo. Si ella lo hace en términos claramente reislamizadores, los estudiantes egipcios de la década de 1970 partirán de idénticos presupuestos, pero para acabar justificando la necesidad de la insurrección armada. En su exposición destacan cuatro aspectos: el papel de la elite, la formación de una base social, los objetivos de la yihad y los límites de la hisba.

Para Zainab al-Gazali, el papel de la elite concienciada es conformar una vanguardia que encabece el renacimiento de los valores islámicos y se los transmita al resto del cuerpo social. La libertad personal así adquirida es el paso previo a la regeneración social común, y esta antecede a la demanda de implantación del Estado islámico. La función de la vanguardia no consistiría en encuadrar y movilizar al proletariado a la manera del partido comunista, sino en educar de forma selectiva y por etapas. La experiencia de Qutb en Estados Unidos con los pastores protestantes y sus actividades parroquiales, relatadas en fascículos en la revista al-Risala en 1951, podrían haber influido en este modelo congregacional que expone al-Gazali siguiendo las instrucciones Qutb. Según esta concepción, el Estado islámico sería la consecuencia natural de todo ello, pues una vez el grueso del cuerpo social está convencido de su necesidad, la demanda habrá de ser escuchada por los gobernantes sin necesidad de fuerza coercitiva. El modelo es Mahoma en Medina, sus trece años desde que recibe la revelación hasta que emigra a La Meca con el beneplácito de sus habitantes y comienza la organización del Estado islámico.

Pero como ya se ha dicho, este modelo espiritual que dibuja al-Gazali también sirvió una década después para poner en marcha otra moderna hégira a imitación de la de Mahoma. En esta segunda hégira, una elite repudia a la sociedad por impía y se retira de ella, bien físicamente bien simbólicamente, para crear un microcosmos islámico modélico. Mientras que para Zainab al-Gazali la qaeda era una base social en expansión centrífuga, para las agrupaciones

universitarias la forma de organización fue una comunidad cerrada centrípeta (la yamaa). A partir de ella se ideó la toma del poder desde dentro, mediante la infiltración de células de la yamaa en los centros neurálgicos del poder autocrático, el Ejército y la Policía. Una vez se evidenció el fracaso de ambas estrategias, la de la qaeda de al-Gazali al haber sido captada por el régimen y la de las yamaat estudiantiles porque fueron aniquiladas tras el magnicidio de Sadat en 1981, una nueva qaeda se reformuló en Afganistán y desde ella se emprendió la reconquista del espacio islámico.

En cuanto a la yihad, al-Gazali se mantiene en los límites de la ortodoxia sunní y la considera un deber de la comunidad, si bien elude hábilmente la conflictiva terminología clásica sobre el deber individual o colectivo al que obliga. Cumplir con la hisba es la finalidad de esta yihad, una hisba entendida como distintivo del creyente verdadero, en este caso el círculo islámico de la Hermandad, que es la qaeda del momento. Pero aun así se trata de una hisba limitada en su aplicación, pues quedan exentos los hudud, los delitos cuya infracción está penada en el Corán (apostasía, homicidio, fornicación, rebelión, embriaguez, robo, calumnia y bandidaje). El pragmatismo de al-Gazali, que no menoscaba su honestidad intelectual, es uno de los mayores atractivos de Días de mi vida desde el punto de vista de la historia de las ideas del islam en el siglo XX.

Hay otro aspecto a tener en consideración para entender la revisión que hace Zainab al-Gazali de su trayectoria ideológica, y es el contexto en que se publicó el libro. Apareció en 1977, cuando el islamismo egipcio se debatía entre la radicalización de las recién creadas yamaat y la contemporización de la oficialidad de la Hermandad con el régimen de Sadat, que había sacado a sus miembros de las cárceles naseristas. Justo en julio de 1977, la yamaa conocida como al-Takfir wa-l-Hichra (Anatematización y Hégira) secuestró y asesinó al exministro Muhámmad al-Dahabi, lo cual supuso un punto de inflexión en el paso del islamismo al yihadismo[138]. Al-Gazali había optado claramente por la línea conciliadora de los cuadros oficiales de los Hermanos, esto es, por una reislamización gradual que desechaba la yihad como opción insurreccional personal. Pero al mismo tiempo, cuando rechazaba la ejemplaridad del modelo saudí o cuando afirmaba que no existía

aún una umma verdaderamente islámica que cumpliera con la sharía en su integridad, anticipaba lo que una década después, en los años ochenta, serían los posicionamientos del salafismo yihadista. Aun así, la dawa, instrumento reislamizador donde los haya, fue siempre el preferido por ella para combatir la situación de yahiliya en que vivía la umma, empezando por Egipto mismo. Todo ello coincidió con la reorganización de las viejas asociaciones de dawa de principios de siglo, como Ansar al-Sunna al-Muhammadiya (Partidarios de la Sunna Mahometana) y Yamiiya al-Shariiya li-l-Taawun al-Amilín bi-l-Kitab wa-l-Sunna al-Muhammadiya (Asociación Sharií para la Cooperación de los que Obran por el Corán y la Sunna Mahometana), y con la fundación de otras nuevas, como al-Dawa al-Salafiya (Dawa Salafista), protagonistas del salafismo quietista posterior[139].

Pero las lecturas del legado de Qutb en absoluto se agotan con Zainab al-Gazali, por más que esta original activista contemporánea del carismático ideólogo haya sido una de sus mejores intérpretes. Es notorio cómo de Qutb han emanado todas las teorías políticas sunníes de finales del siglo XX, y cómo ha llegado a ser interpretado hasta de maneras contrapuestas. Así, la noción de ruptura con el resto del cuerpo social materializada en la forma de yamaat acabó abriendo el camino a la doctrina de al-walá wa-l-bará ('alianza/ ruptura'), la autarquía de los puros cuya única salida es la yihad global[140]. En el extremo contrario, pero en dialéctica con Qutb, se han elaborado discursos islamistas de carácter contemporizador. Estas otras versiones del islamismo no reniegan del legado qutbiano, sino que se sirven de sus instrumentos de análisis de diversas formas. Desde finales de la década de los ochenta una versión civista[141] del islam, de alcance aún no muy estudiado[142], se viene centrando en la capacidad de subvertir el orden establecido a partir de un desarrollo sui generis de las nociones de representación (chura), justicia social y complementariedad (takámul).

Es más, la influencia del qutbismo ha alcanzado también al islam chií: el mismo ayatolá Ali Jamenei, guía supremo de la República Islámica de Irán desde 1989, tradujo parte de A la sombra del Corán. Pero por encima de las lecturas encontradas de salafistas, yihadistas, civistas o jomeinistas, la aportación mayor de Qutb al islam ha sido la "democratización" del tafsir, que lo ha puesto en

manos del común de los musulmanes. Qutb rompió con una tradición de catorce siglos que reservaba la erudición islámica y la transmisión del saber a una elite religiosa. Hasta Qutb, los líderes de los movimientos reformistas volcados en la actuación sociopolítica se habían servido de la ciencia de ulemas y jeques, que interpretaban los tafsires clásicos a conveniencia. Con Qutb el Corán se abrió a los profanos e impregnó toda lectura islámica, desde el más actual feminismo hasta la infinitud de fetuas virtuales de internet. Y ha llegado un punto en que casi se ha desacralizado, en la medida en que cualquiera puede echar mano de él. Zainab al-Gazali, por cierto, también secundó a Qutb en esta misión, publicando el que, para algunos, es el primer tafsir canónico realizado por una mujer: Nazarat fi Kitab Allah (Aproximaciones al Libro de Dios)[143]. Ella misma explica que su tafsir es fruto de su experiencia en la cárcel, y que en la lectura del Corán y con la guía de los grandes comentaristas, sobre todo del hanbalí Ibn Kazir (m. 1373), encontró su camino en la oscuridad y profundizó en la verdad que el Corán encierra sobre sí mismo: la de "ser una constitución para todos los asuntos de la umma"[144]. Aun así, el tafsir de Zainab al-Gazali es, ante todo, un tafsir espiritual.

Predicadores, no jueces

El radicalismo de Mojones, se tomase en términos reislamizadores o islamistas, cuestionaba el pragmatismo por el que se habían decantado los dirigentes de la Hermandad, con al-Hudaibi como guía supremo. Pero la brutalidad de la represión naserista no facilitaba la imposición de la vía oficial a la mayor parte de las bases. La descomposición del naserismo y el ascenso al poder del presidente Anuar al-Sadat en 1970 allanaron el camino. De hecho, tras tres lustros de semiclandestinidad y persecuciones, los Hermanos Musulmanes regresaron a la luz pública y tomaron la senda "legalista y pacifista", en expresión de Xavier Ternisien, hasta el punto de adentrarse en lo que este investigador denomina "la segunda fundación de los Hermanos"[145].

A diferencia de otros regímenes de carácter nacionalista, la erosión del naserismo no estuvo condicionada tanto por los fracasos económicos de sus apuestas socialistas como por la conmoción que para su proyecto panarabista supuso la derrota ante Israel en la guerra de 1967. La ocupación israelí de territorio egipcio, sirio y libanés, amén de lo que quedaba de Palestina, significó una pérdida de legitimidad insuperable para un régimen panarabista volcado en un proyecto de independencia transnacional —recuérdese la teoría de los tres círculos de pertenencia de Egipto, el árabe, el africano y el islámico, según la Filosofía de la revolución de Náser—. El sistema en su conjunto se tambaleó, y cuando en septiembre de 1970 Náser murió, el ideario naserista estaba listo para ensayos curativos, y los islamistas se aplicaron a ello, tanto en términos reislamizadores como revolucionarios. El resultado fue la definitiva escisión del islamismo.

El de Qutb en Mojones era un análisis del tiempo presente y a ratos un modelo de revolución, pero no una alternativa programática de constitución del Estado islámico. En el seno de los Hermanos Musulmanes la división entre revolucionarios y reformistas quedó

pergeñada ya en 1969 en los ensayos compilados bajo el significativo título de Duá, la qudá (Predicadores, no jueces), redactados por Hudaibi en colaboración con varios hermanos, y que no circularon abiertamente hasta 1975. Justo antes de su muerte en 1973, el guía supremo, que había visto detener, ejecutar u obligar al exilio a la mayor parte de los dirigentes de la Hermandad, abrió una nueva vía de relación con el poder, que se aceleró durante la presidencia de Sadat (1970-1981).

En síntesis, Predicadores, no jueces propugna una intervención pública legalista que utilice los cauces políticos y jurídicos existentes, y rechaza el enjuiciamiento del sistema y de la sociedad como yahilíes. Esto supone una refutación de las tesis de Qutb, que había actualizado la teoría medieval del takfir, original del jariyismo y retomada por Ibn Taimiya en el siglo XIV. Para Qutb, la fe está vinculada a las obras, de modo que si estas no responden a la sharía, el musulmán deja de serlo, como de hecho, según él, les había sucedido a todas las sociedades existentes. Por ello, combatir la impiedad para devolver al mundo a la senda de Dios es un deber ineludible, de donde se desprende la obligación de cumplir con la yihad a nivel individual. Sin embargo, para la nueva oficialidad de la Hermandad, ningún musulmán está legitimado para alzarse en juez de la piedad o impiedad de otro, cosa que solo compete a Dios, y mucho menos del mundo, de modo que, puesto que no hay infidelidad (takfir), emprender la yihad no está justificado. Según esta concepción, ha de primar la fe sobre las obras, o lo que es lo mismo, el decirse y creerse musulmán sobre el modo de demostrarlo en la práctica. Por ello, el medio para conseguir una verdadera armonía islámica, esto es, que la sharía guíe la vida entera del musulmán, es la dawa, que predica el cumplimiento de la hisba, el mandato que cada musulmán tiene de “cumplir y hacer cumplir con el bien y evitar y hacer evitar el mal”. Así, sin mencionar el nombre de Qutb, Predicadores, no jueces es en la práctica una refutación del ideario sintetizado en Mojones y desplegado en A la sombra del Corán.

Las publicaciones posteriores de la Hermandad siguieron esta misma línea. En concreto, en la antología de al-Huadibi titulada al-Islam wa-l-daiya (El islam y el que lo predica, 1977), se puede observar cómo los Hermanos de los setenta seleccionaron de entre

los escritos de al-Huadibi aquellos que contradecían las teorías qutbíes sobre la yahiliya y la hakimiya que habían conducido a la anatemización (takfir) del orbe entero: "Uno no debe poner en tela de juicio la fe de los demás, incluyendo la del que gobierna"[146]. Este argumento es trascendental, pues devuelve la posición de los Hermanos Musulmanes al cauce tradicional de la teología moral islámica, que durante siglos sostuvo que las obras no son criterio para enjuiciar la fe, cuyo veredicto queda aplazado hasta que Dios lo haga el día del Juicio Final[147]. Se trata de la tesis conocida como muryía ('procrastinación'), que servirá de acusación y hasta de insulto entre las distintas tendencias salafistas a partir de la década de 1990[148].

Mientras que Mojones había nutrido de argumentos islamistas a la resistencia revolucionaria contra los regímenes existentes, Predicadores, no jueces la recondujo a la lógica de la reislamización desde abajo. En 1987, Saíd Ramadán, yerno de al-Banna y en el exilio en Ginebra desde 1952, y que había empezado a publicar A la sombra del Corán en su revista al-Muslimún antes del golpe de los Oficiales Libres, rebatió doctrinalmente los postulados de Qutb y los criticó sin tapujos, provocando cierto malestar en la Hermandad, siempre partidaria de no airear las diferencias internas[149]. La refutación se había consumado.

Además, causas ajenas a la propia dinámica interna de los Hermanos Musulmanes facilitaron un mayor desarrollo organizativo del movimiento reislamizador a partir de 1973, cuando los Hermanos nombraron a su tercer guía, Úmar al-Tilmisani (g. 1973-1986). Tres tipos distintos pero compatibles de reislamización operaron entonces de manera simultánea.

En primer lugar, el régimen de Sadat promovió una reislamización vertical descendente. La campaña gubernamental de acoso a la izquierda naserista para lograr una legitimidad propia que desactivara el todavía potente caudal movilizador del naserismo acusó a esta corriente de un supuesto carácter ateo e importado, en referencia a su discurso socialista. Se persiguió de forma preferente a sindicatos y asociaciones de estudiantes, y se potenció el asociacionismo de impronta islámica, de donde nacieron las yamaat islamiya ('agrupaciones islámicas'). Al mismo tiempo, se permitió el

regreso de los Hermanos exiliados, que rápidamente emprendieron la dawa en colegios profesionales y mezquitas. Pero además, los discursos legitimistas de corte religioso comenzaron a prodigarse desde los medios oficiales, y no solo condicionaron la promoción pública de las instituciones, sino que afectaron también a la reglamentación legal. En 1971 la nueva Constitución reconoció la sharía como "una fuente principal de la legislación", y en 1980 una enmienda constitucional la convirtió en "la fuente principal de la legislación" (las cursivas son nuestras). Entremedias, el chovinismo desatado tras la victoria en la guerra de Octubre de 1973 contra Israel, por pírrica que fuera, envolvió en lenguaje islámico las esperanzas de mejora del vapuleado pueblo egipcio: el cruce del Canal de Suez, desde 1967 en manos israelíes, se produjo en el mes sagrado de ramadán y al grito de Allahu Akbar ('Dios es el más grande'), lo que en manos de la propaganda oficial convirtió a la "guerra de Octubre" en la "guerra de Ramadán"[150]. Como nota no desdeñable, hay que señalar que la religiosización de esta guerra en el bando egipcio tuvo su paralelo en el israelí, que la denominó "guerra del Yom Kipur", en honor a la fiesta sagrada judía.

En segundo lugar, se produjo una reislamización vertical ascendente[151]. La política de liberalización económica, que acabó progresivamente con el estatalismo económico naserista del anterior decenio, fue instaurando una nueva mentalidad entre las clases medias y medias bajas. Es lo que se conoce como infitah ('apertura'). Para empezar, el infitah abrió las puertas a la emigración masiva a los países petrolíferos. La repercusión fue doble: en el plano socioeconómico, los trabajadores enviaban a casa sus ingresos, pero no los colocaban preferentemente en los bancos nacionales, sino en la llamadas Sociedades Islámicas de Inversión, instituciones recién creadas y en apariencia acordes con fórmulas económicas islámicas, como las de los Estados petrolíferos, especialmente Arabia Saudí[152]; en el plano psicológico, con las divisas también penetraba en Egipto el ideario conservador de unos regímenes que parecían capaces de doblegar los mercados internacionales, quizá por ser, se pensaba popularmente, más respetuosos con el islam. El resultado fue una suerte de moralización de usos y costumbres visibles socialmente (atuendo supuestamente sharií, saludo, frecuentación de la mezquita) y la proliferación del mutadayin, el hombre vistosa y repentinamente

pío con una zabiba en la frente, el callo de quien se da una y otra vez con el suelo al prosternarse en la oración.

En tercer lugar, se multiplicaron las formas de reislamización horizontal. El descubrimiento del petróleo como arma geopolítica tras la crisis de 1973 empoderó a Arabia Saudí y a los recién creados Estados del Golfo (Bahréin, Cátar, los Emiratos Árabes Unidos y Omán se independizaron de Gran Bretaña en 1971), que emprendieron su particular forma de poder blando de impronta islámica. A las traumatizadas sociedades árabes post-67 se les presentaba una triunfal visión alternativa que se percibía como un indicio de la decadencia occidental y daba bríos a movimientos de reislamización horizontal de múltiple calado. A partir de mezquitas asociadas a un renacer de la dawa, se crearon escuelas, dispensarios médicos, servicios asistenciales o transportes que cubrían las necesidades sociales básicas allí donde los Estados hacían dejadez de sus funciones. Merced al auge de las publicaciones y grabaciones en casetes de los discursos de predicadores oficiosos, los reclamos de la reislamización horizontal llegaron a los hogares menos acomodados. Un ejemplo paradigmático es el del exmarxista Mustafa Mahmud (1921-2009), que fundó la sociedad que llevaba su nombre. La sociedad cubría servicios médicos y socioculturales y difundía, incluso en traducciones al inglés y al francés, la amplia bibliografía de este autor empeñado en demostrar la complementariedad entre islam, ciencia y progreso material. Mahmud fue pionero también en patrocinar las grabaciones de los sermones del jeque Abd al-Hamid Kichk, uno de los más populares junto con Muhámmad Mutawalli al-Charawi y Muhámmad al-Gazali[153], que todavía se vendían en cualquier kiosco cairota, junto con las de las últimas estrellas del pop, quince años después de la transformación de la mezquita Mustafa Mahmud en dispensario médico a raíz del asesinato del presidente Sadat en 1981.

Ante la decidida apuesta por el abandono del proyecto islamista revolucionario de Qutb por parte de los jerarcas de la Hermandad, y el salafismo apolítico de las asociaciones de dawa redivivas, una parte de los activistas más jóvenes eligió la ruptura y emprendió su propia agenda islamista. Se consumó así la escisión en dos grandes tendencias que se venía anunciando desde finales de la década de los sesenta: el islamismo revolucionario y el islamismo reformista.

Mientras el primero prosiguió su mutación hacia el yihadismo, el segundo emprendió la búsqueda de vías de participación en el sistema, bien a través de la reislamización, bien a través del juego de partidos mediante lo que denominamos “la tercera vía del islamismo”[154].

El deber ausente

Para barrer a los grupos izquierdistas y naseristas de la universidad, el régimen de Sadat potenció agrupaciones de base sin dependencia jerárquica entre sí que tejían una retícula: cada agrupación o yamaa se autogestionaba y las conexiones eran de tipo ideológico más que organizativo. Se denomina genéricamente al-yamaat al-islamiya ('agrupaciones islámicas') a esta constelación de grupos que bebieron de las tesis de Sáyyid Qutb, especialmente la hakimiya y la yahiliya, y las mundanizaron, esto es, las actualizaron y contrapusieron a las condiciones locales a la luz de su experiencia en la universidad egipcia de los años setenta. La exposición teórica que llevó a sus últimas consecuencias el universo qutbiano es el opúsculo al-Farida al-gaiba (El deber ausente), obra de Abd al-Salam Fárach (1954-1982), líder de una de estas yamaat, la llamada Yamáat al-Yihad al-Islami (Agrupación de la Yihad Islámica). El título de la obra de Fárach alude a una corriente marginal de la historia islámica que ha sostenido que la yihad es un pilar del islam, su sexto pilar, y como tal es un deber ineludible y personal de cada musulmán cuando de defenderse del agresor se trata, por más que el islam oficialista la haya negado como tal y considerado un acto de devoción supererogatorio. El deber ausente se convirtió en el nuevo ¿Qué hacer? del islamismo radical de los ochenta. Su llamamiento a la yihad pretende desenmascarar la estrategia de los ulemas oficiales de todos los tiempos, que, según Fárach, han escamoteado el carácter de deber individual de la yihad, como lo son los otros pilares del islam, y lo han hecho con el fin de sostener a gobernantes que son hipócritas (munafiqín), esto es, que dicen ser musulmanes pero atentan contra el islam:

Cuando Dios (ensalzado y alabado sea) hizo imperativo el ayuno, dijo: "Se os ha prescrito que ayunéis" [C 2:183], igual que en referencia al combate dijo: "Se os ha prescrito que combatáis" [C 2:216], es decir, el combate es un deber. Esto refuta lo que

sostienen quienes dicen que la yihad es un deber y a reglón seguido añaden: “Si cumplo con la obligación de hacer proselitismo [dawa], ya he cumplido con el deber de la yihad, porque la dawa también es yihad. Y si parto en busca del conocimiento, según el texto del hadiz estoy en la senda de Dios y también cumplo el deber”. Sin embargo, qué es el deber está explícito en el texto del Corán: es combatir, que significa enfrentamiento y sangre. La cuestión entonces es: ¿Cuándo es la yihad un deber individual? La yihad es un deber individual en tres situaciones:

Primero, cuando dos tropas se encuentran y sus filas luchan entre sí, a los que están en la batalla les está prohibido abandonar, y seguir firmes es un deber individual, porque Dios, alabado sea, dijo: “¡Creyentes! Cuando os encontréis con los infieles marchando, ¡no les volváis la espalda!” [C 8:15].

Segundo, cuando los infieles toman un país, es un deber individual que sus gentes combatan contra ellos y los expulsen.

Tercero, cuando el imam llama a combatir, el pueblo debe partir a la batalla, porque Dios, alabado sea, dijo: “¡Creyentes! ¿Qué os pasa? ¿Por qué, cuando se os dice: ‘¡Id a la guerra por la causa de Dios!’, permanecéis clavados en tierra? ¿Preferís la vida de acá a la otra? Y ¿qué es el breve disfrute de la vida de acá comparado con la otra, sino bien poco…? Si no vais a la guerra, Él os infligirá un doloroso castigo. Hará que otro pueblo os sustituya, sin que podáis causarle ningún daño. Dios es omnipotente” [C 9:38-39]. Y el Profeta, Dios le bendiga, dijo: “Cuando se te llame a combatir, ve corriendo”.

Por lo que respecta a los territorios del islam, el enemigo vive justo en medio, es más, se ha apoderado de las riendas del poder, porque este enemigo no es otro que los gobernantes que se han hecho ilegalmente con el liderazgo de los musulmanes. Así pues, emprender la yihad contra ellos es un deber individual, aparte del hecho de que la yihad hoy en día precisa hasta la última gota de sudor de cada musulmán.

Sabe que cuando la yihad es un deber individual, no hay necesidad de pedir permiso a tus padres para marchar a emprenderla, según han estipulado los ulemas, porque es igual a la oración y el ayuno

Como Qutb, Fárach no tenía formación en ciencias islámicas (era licenciado en ingeniería), y como Qutb con Náser, fue acusado por su obra de ser el inspirador del atentado que acabó con Sadat, y ejecutado en 1982. Con El deber ausente —descubierto tras el asesinato de Sadat entre los papeles de Fárach en una autoedición de 1980 y profusamente difundido luego incluso en fascículos en la prensa—, se cerró un ciclo en el que las fuentes doctrinales del movimiento islamista (al-Banna, Maududi, Qutb) eran comunes. A partir del asesinato de Sadat en 1981 por la Agrupación de la Yihad Islámica, el grupo de Fárach, la divisón del islamismo entre "contemporizadores" y "radicales" se fue ahondando. Predicadores, no jueces y El deber ausente marcaban dos vías totalmente opuestas.

La política de la primera década de gobierno del presidente Hosni Mubarak (g. 1981-2011) abonó esta división mediante la integración de forma soterrada de los Hermanos Musulmanes en el sistema parademocrático característico de este periodo, seduciéndolos para que participaran en la política de partidos mediante su integración en coaliciones electorales, pero ahogándolos en los cauces legales para no que no lograran ser reconocidos como partido político[156].

Por otra parte, se pusieron en marcha acciones para integrar socialmente a las capas proclives al islamismo violento, al tiempo que se reprimía sin ambages cualquier desviación no integradora de las Agrupaciones Islámicas. Para empezar, el Gobierno incentivó a las yamaat que aceptaron predicar una reislamización progresiva de la sociedad. Se promovieron publicaciones de esta inspiración, y se alentó la prestación de servicios en mezquitas creadas ex profeso tras la llamada "batalla de las mezquitas" de 1980, protagonizada por jóvenes estudiantes en disconformidad con el control de la predicación que pretendió implantar la cúpula de los Hermanos Musulmanes. Estas nuevas yamaat seguían las tesis de Fárach en cuanto a la hakimiya, la soberanía absoluta de Dios materializada en la imposición de la sharía, pero disentían en hacer de ello un

imperativo individual a través de la yihad, pues no aceptaban que toda la sociedad fuera aislámica (yahilí). Estas agrupaciones, como al-Dawa al-Salafiya, buscaron estrategias discursivas que no les enfrentaran al Gobierno, y de su capacidad de supervivencia en los márgenes de la política da fe el éxito televisivo, ya a comienzos del siglo XXI, de los sermones de uno de sus líderes, el jeque Yásir Burhami[157].

Pero hubo también yamaat defensoras de un islamismo proclive a la intervención política en el sistema a fin de transformarlo, como las ramas más cercanas a los Hermanos Musulmanes, activas en sindicatos y asociaciones universitarias. Uno de los jóvenes estudiantes de las yamaat de los setenta, Isam al-Aryán (n. 1954), llegó a ser secretario general del colegio de médicos en los noventa y vicepresidente del Partido al-Hurriya wa-l-Adala (Libertad y Justicia), el brazo político de los Hermanos Musulmanes tras la Revolución de 2011. Otros, como el abogado Muntásir al-Zayyat (n. 1956), se pasaron de las yamaat violentas al activismo en la sociedad civil.

En el campo contrario, están las yamaat que propugnaron una suerte de reislamización extrema, con extorsión y ataques a bares y lugares de ocio, a turistas o a coptos. Tras el interregno de la década de 1980, estos grupos retomaron la lucha armada contra el establishment, en la senda de los asesinatos del exministro Muhámmad al-Dahabi (1977) y del presidente Sadat (1981). En 1990 asesinaron al presidente de la Asamblea del Pueblo, Rifá al-Mahyub; en 1992 al intelectual laicista Fárach Fuda; y a lo largo de esta década se produjeron varios atentados fallidos contra el presidente Mubarak, el primer ministro Átif Sidqi o el novelista y premio Nobel Naguib Mahfuz. Los integrantes de estos grupúsculos habían vuelto de Afganistán y se embarcaron en una especie de yihad local. Buscaban amenazar al sistema mediante la mayor repercusión mediática posible, por lo que los centros turísticos, de los que dependía buena parte de la economía y la proyección internacional de Egipto, se convirtieron en objetivos. El mentor ideológico de este yihadismo de inspiración global pero arraigado en las circunstancias locales[158] fue Úmar Abd al-Rahmán (1938-2017), que se había proclamado jeque de una especie de federación de yamaat llamada al-Yamaa al-Islamiya. Abd al-

Rahmán consiguió, sorprendentemente, un visado y se exilió en Estados Unidos, si bien fue encarcelado a raíz del atentado contra el World Trade Center de Nueva York en 1993, acusado de ser el cerebro en la sombra (la misma acusación que Qutb y Fárach habían recibido antes).

La exitosa represión militar emprendida por el régimen de Mubarak entre 1995-1998 mostró a los yihadistas egipcios los límites de sus capacidades, y llevó a los antiguos militantes de las yamaat a replantearse sus posiciones. En su número del mes de julio de 2002, la revista al-Musawwar, semanario del Partido Nacional Democrático, el partido del régimen, celebró la conversión "democrática" de viejos miembros de la Agrupación de la Yihad Islámica encarcelados desde 1981. Su director publicó un amplio reportaje y varias entrevistas con los líderes de al-Yihad en prisión. Los islamistas renegaban, en términos generales, de sus antiguas convicciones acerca de la necesidad de una lucha armada contra el régimen y abogaban por su reinserción social. Entre ellos se contaba Táriq al-Zúmar, uno de los cabecillas de las primeras yamaat, quien en 2008 publicó Revisiones… no retractaciones, un libro en cuya contracubierta se lee:

Sostenemos que "revisión" no es síntoma de retractación y debilidad, como se figuran los americanos, sino una muestra de fortaleza y madurez. Es una prueba de valentía y rectitud, pues es una obligación sharií que nos dicta nuestra religión cuando el Altísimo dice: "¡Creyentes! ¡Temed a Dios! ¡Que cada uno considere lo que prepara para el mañana!". Por lo mismo, invitamos a todos los que están llamados a la actividad pública en nuestro país a que se sumen a esta iniciativa con respeto y seriedad. Porque todos nosotros estamos llamados a reconsiderar nuestras posturas para estar en posición de defender eficazmente nuestra religión, nuestra identidad y nuestras patrias

159.

El mismo Táriq al-Zúmar, que salió de la cárcel a raíz de esta retractación, se zambulló en el juego político partidista abierto con la Revolución de Tahrir en 2011. Lideró al-Biná wa-l-Tanmiya (Construcción y Desarrollo), uno de los nuevos partidos salafistas egipcios, y se convirtió en una controvertida figura mediática[160]. Como se ve, los textos icónicos eran cosa del pasado, y la hidra islamista se abría a la posmodernidad de las verdades líquidas, de la "vida líquida permanentemente transitoria"[161]: valores y dogmas se flexibilizaban hasta casi perder la forma que los hacía reconocibles, sometidos a la obsolescencia de las circunstancias. La reformulación del salafismo con que se inaugura el siglo XXI refleja este fenómeno mejor que ningún otro proyecto islamista.

El tiempo del pragmatismo fallido

La llamada "década islamista revolucionaria"[162], que se dio a conocer a la opinión pública internacional con la creación de la República Islámica de Irán (1979) y el asesinato del presidente egipcio Anuar al-Sadat (1981), no culminó con una insurrección generalizada de las sociedades musulmanas. El empuje del islamismo revolucionario se quebró hacia 1985, y entre los grupos de militancia islámica se fue imponiendo una nueva forma de relación con el poder, y de este con los islamistas y los procesos de reislamización.

Mientras los grupos más fuertemente ideologizados se embarcaron en una actuación cada vez más violenta que alentó a su vez la actitud represiva de los regímenes establecidos —sobre todo en Egipto y en Siria—, los núcleos más pragmáticos tendieron a buscar maneras de participar en los sistemas en vigor, como, por ejemplo, a través de la fundación de partidos políticos: el Partido Ennahda en Túnez, el Partido del Trabajo en Egipto, el Frente Islámico de Salvación en Argelia y el Frente de Acción Islámica en Jordania[163]. La complicidad de estas formaciones con fenómenos de reislamización ascendente, e incluso horizontal, competía con las tácticas de los Hermanos Musulmanes. Alain Roussillon denominó "autonomía política despolitizada" a la estrategia de la Hermandad ante este desafío[164]. Los regímenes árabes adoptaron la táctica de "dejar hacer" a islamistas y reislamizadores mientras no amenazaran su hegemonía participando en la política formal: hacer políticas sin entrar en la política verdadera, reservada al aparato del Estado. Pero esta nueva forma de intervención islamista en el sistema, en principio permitida por creerse inocua, resultó un auténtico reto para los distintos regímenes autocráticos árabes.

En Egipto, bajo la cobertura legal de asociación, la Hermandad desplegó una fuerte actividad política paraformal en dos frentes principales: colegios profesionales y Parlamento, casi siempre bajo

la presión favorable de la generación de hermanos nacidos ya en época naserista. Teniendo en cuenta que en Egipto es imprescindible estar colegiado para poder trabajar, los Hermanos Musulmanes se hicieron con la dirección de la mayor parte los órganos colegiados de los sindicatos profesionales y ganaron en 1984 las elecciones al poderoso colegio de médicos, para ponerse paulatinamente a la cabeza del de ingenieros, el de farmacéuticos y el de abogados. Así lograron una influencia notable en estos sectores sociales fundamentales. En el terreno parlamentario, varias tentativas vacilantes de fundación de un partido político propio convivieron con alianzas circunstanciales con formaciones legales, tanto liberales como más progresistas, y, sobre todo, con la presencia consentida y buscada por el régimen de hermanos en candidaturas independientes, de modo que su presencia en el Parlamento fue continua durante toda la presidencia de Hosni Mubarak.

En este contexto, la reislamización pasó a invertir su línea tradicional de actuación: de ser ascendente, ejercida desde los grupos de base que pedían la moralización de la vida pública, pasó a ser descendente, ejercida desde el propio Estado atendiendo las supuestas demandas de estructuras de regularización islámica. Por ejemplo, los estatutos de código personal egipcio, tunecino o argelino se reformaron en la década de 1980 reforzando la impronta islámica[165]. El islam como "razón de Estado" comenzó a suplantar a las formas propias de laicismo árabe introducidas anteriormente por el panarabismo y, antes aún, por el liberalismo nacional. Fue un fenómeno común a estos Estados, que ante la quiebra de su legitimidad política y económica daban muestras de ser cada vez más sensibles a las demandas de tipo identitario islámico. Así, la reislamización fue utilizada por las superestructuras en vigor para apuntalar su precario statu quo.

Pero la guerra del Golfo de 1990-1991 introdujo un importante factor de distorsión en las conflictivas relaciones entre el poder y los grupos islamistas. Las populosas movilizaciones proiraquíes de la calle árabe, alentadas por los islamistas a base de agitar el sentimiento antioccidental, fueron una decisiva llamada de atención para los regímenes que se habían falsamente democratizado con la reislamización. La apertura se frenó en seco y los poderes árabes

respondieron promoviendo una oleada reactiva de reislamización descendente, una progresiva oclusión de las vías de integración del islamismo contemporizador o civista, y la erradicación militar de los grupos islamistas violentos.

Ante la pujanza del islamismo, el régimen egipcio se mimetizó con la reislamización. La reislamización ascendente ya no solo se toleraba, sino que se animaba, y el aparato del Estado la imitaba en sus formas externas, como facilitar y casi imponer la observancia ritual de la oración en la Administración, reglamentar el descanso en viernes del comercio y la banca o adobar con gestualidad islámica los discursos oficiales. Esta nueva fase de reislamización descendente promovida desde el poder tuvo un efecto bumerán y produjo la disfunción más notoria vista hasta la fecha entre islamismo y reislamización: la reislamización, consecuencia de la pujanza islamista de la "década revolucionaria", se quería que fuera antídoto contra el islamismo, pero acabó por alcanzar a las propias estructuras estatales y se proyectó a través de ellas. De este modo, la reislamización pasó de ser una estrategia antislamista en manos del régimen a convertirse en un arma de doble filo, que amenazaba sus estructuras de una forma más corrosiva que el fallido islamismo de sistema puesto en práctica a finales de los años ochenta.

En la política cultural se manifestó con nitidez el uso torticero de la reislamización moral a fin de encubrir la persecución de aquellos que defendían la movilización de la sociedad para conseguir una hegemonía política de referentes islámicos de legitimación. No fue la censura directa la principal medida del Gobierno para imponer una reislamización de tipo vertical descendente, sino que se recurrió sobre todo a estrategias reislamizantes horizontales que terminaron por afectar a las libertades y producir un resultado similar al de la censura simple y llana. Por ejemplo, a través del apoyo de la Sociedad Estatal del Libro a la publicación de autores de indudable perfil islámico, o mediante la concesión de premios oficiales a libros al servicio de la reislamización. Tal es el caso de las novelas del viejo marxista convertido en islamista Mustafa Mahmud, del que ya hemos hablado anteriormente. Por su parte, la cúpula de la Universidad de al-Ázhar, a cuyo rector lo nombra el presidente de la República y que es tenido por la máxima autoridad religiosa del país, no dudó en apuntarse a estrategias reislamizadoras

emprendidas por otros, que a la postre repercutían en la reislamización del sistema entero. El caso de mayor repercusión nacional e internacional fue el de la campaña lanzada en el año 2000 desde al-Chab, órgano de prensa del Partido del Trabajo, contra la novela Banquete para las algas, del escritor sirio Haydar Haydar[166]. Una frase de su protagonista dio pie a uno de los episodios más sintomáticos del retroceso de las libertades en el mundo árabe en general, y no solo en Egipto: "En la era del átomo, la exploración del espacio y el triunfo de la razón, nos gobiernan con las leyes de los dioses beduinos y las enseñanzas del Corán. ¡Mierda!". El jeque de al-Ázhar, Muhámmad Sáyyid al-Tantawi (g. 1996-2010), que en su día había rechazado la fetua por apostasía contra Salman Rushdie emitida por Jomeini en 1989, secundó esta vez los argumentos totalmente sacados de contexto de al-Chab y, en contra de la posición del Ministerio de Cultura, emitió un veredicto contrario a la publicación del libro. La novela es ante todo una crítica simbólica del nacionalismo panárabe y el comunismo, pero sirvió de chivo expiatorio para que la libertad de expresión no solo estuviera sometida a los imprevisibles vaivenes de los intereses políticos y las agendas reislamizadoras, sino para que se adentrase en el tenebroso callejón de la autocensura.

Sin embargo, fue el poder judicial el que, con determinadas sentencias, llegó a poner en entredicho las bases del Estado de derecho en que supuestamente se asentaba el régimen egipcio. Varias circunstancias lo facilitaron: en primer lugar, el calado del discurso islamista en el colegio de abogados, controlado por los hermanos; en segundo, la dualidad del sistema legal egipcio, en el que alternan un derecho público y administrativo de tipo positivo con la pervivencia de la sharía en el ámbito del derecho civil, amén que esta es, según la Constitución, "la fuente principal de la legislación"; en tercero, la conveniencia de desviar el debate sobre la reislamización al entorno del poder judicial, quedando así el Ejecutivo como valedor del interés que políticamente más le convenga en cada momento. El caso paradigmático fue el del profesor Nasr Hámid Abu Zaid, al que en 1992 la Universidad de El Cairo retiró la cátedra. Abu Zaid había sido acusado de káfir ('infiel') por uno de los miembros del tribunal que juzgó su plaza, basándose en sus estudios históricos y filológicos del Corán. Pero lo significativo es que, tras el fallo en contra del Tribunal de Primera

Instancia, el caso fue llevado al Tribunal de Apelación por un grupo de famosos predicadores islamistas acogiéndose a su derecho de hisba[167], y la anterior sentencia absolutoria fue revocada y se dio la razón a los demandantes.

La legislación egipcia reconoce el derecho a la hisba, mediante el cual un musulmán puede acusar a otro de delitos que no le afectan explícitamente en sus derechos privados, sino que conciernen a la moral y a las virtudes públicas, entre ellos el delito de apostasía. Este derecho forma parte del ordenamiento de los llamados Tribunales de Sharía, que conviven con los tribunales civiles, y su objeto es preservar el deber, ya mencionado antes, que la sharía impone al musulmán de cumplir con el precepto del mandato de "cumplir y hacer cumplir con el bien y evitar y hacer evitar el mal". En este contexto, a comienzos de la década de 1990, desde el sector más radical de los Hermanos Musulmanes se alentó la creación del Frente de la Hisba, grupo capitaneado por el jeque Yúsuf al-Badri, que puso en marcha una suerte de caza de brujas. El Frente, más por afán de propaganda y de reto público a la imagen del Estado que por auténtico interés en el caso concreto denunciado, hacía valer el derecho personal al uso de la hisba para acusar a notorios intelectuales de haber negado el islam (takfir). La táctica de estos islamistas consistía en aprovecharse de la vigencia de la hisba y ponerla en relación con el Código de Familia de corte islámico: denunciaban por apóstata a un ciudadano y exigían que se revocara su matrimonio por ser entre una musulmana y un infiel. En el caso de Abu Zaid, el resultado fue una sentencia que declaraba infiel al profesor y por consiguiente ordenaba la anulación de su matrimonio, dado que su mujer era musulmana. Que un magistrado del Tribunal de Apelación sentenciase a favor de la demanda islamista, aceptando el recurso a la sharía en contra de la legislación positiva en vigor, introducía un gravísimo interrogante sobre las estructuras básicas del Estado egipcio. Unos años después, la repercusión internacional que tuvo una demanda similar contra la escritora feminista Nawal al-Sadawi[168] provocó una serie de reformas legales aceleradas que evitasen una nueva sentencia condenatoria. El eco logrado por los islamistas con estos casos ocultaba la verdadera raíz del problema: la coexistencia de códigos jurídicos incompatibles (la sharía y el derecho positivo) en un mismo sistema, cuestión que aún no se ha atajado.

Esta forma de reislamización ascendente, que fija su objetivo en el sistema jurídico del Estado para a través de él derribar las instituciones, cambió el signo histórico de la reislamización hasta convertirla en un arma de subversión islamista. La hisba así entendida convierte el compromiso personal en un instrumento de poder, que supera la moralización de la política propia de las demandas reislamizadoras al uso para adentrarse en "la construcción de un Estado islámico, no un Estado de musulmanes", retomando la expresión programática del pakistaní Abul Ala Maududi.

En este contexto, el régimen de Mubarak cerró a los islamistas las vías de inclusión política en el sistema. Husam Tammam, politólogo egipcio, caracterizó la actitud del régimen de Mubarak hacia los Hermanos Musulmanes a partir de 1992 con un refrán chino: "Dale una zurra a tu mujer todos los días: si tú no sabes por qué, ¡ella sí!"[169]. Respondía con ello, indirectamente, a los tiempos pasados en los que el régimen daba una de cal y otra de arena a los Hermanos.

Durante toda la presidencia de Mubarak, los Hermanos Musulmanes habían coqueteado con la idea de crear un partido político propio, sin llegar a avanzar claramente en este sentido. Esto se debió en parte a las dificultades para superar la legislación que impedía la formación de partidos políticos con referentes confesionales, pero también, en no menor medida, a sus propias tensiones internas. En 1996, un grupo minoritario de la Hermandad trató de legalizar un partido político llamado Hizb al-Wásat al-Yadid (Partido del Nuevo Centro), cuyos estatutos fundacionales fueron rechazados por el Consejo de Estado. La iniciativa partió de un antiguo líder de las yamaat, Abul Ala Madi, que rechazaba el uso de la violencia, recrudecida por entonces, y defendía un Estado civil. Pero esta apuesta netamente política más parecía un "globo sonda"[170], y cuando la vieja generación vio la oposición del régimen, no dudó en dar marcha atrás. Los promotores, miembros de una nueva generación de Hermanos nacida ya con el naserismo, abandonaron más o menos públicamente la Hermandad y apostaron por la vía política. Años más tarde, tras la Revolución del 25 de enero de 2011, al-Wásat fue el primer partido político legalizado. Según su ideario, la sharía es la fuente del pluralismo político y de la igualdad de todos los ciudadanos, con independencia del género o

la confesión. Su nombre hace alusión a una conocida aleya coránica que reza: “Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada [wásat], para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado sea testigo de vosotros” (C 2:143). La “moderación” o “justo medio” (wasatiya) que distingue a la verdadera umma musulmana fue elaboración de Ibn Taimiya, y de él bebe la actualización contemporánea hecha por el jeque egipcio-catarí y hermano independiente Yúsuf al-Qardawi (n. 1926). La apropiación de la wasatiya como la auténtica doctrina islámica, al margen de qué cosa sea el “centrismo”, se ha convertido en un terreno abonado para la disputa, con su propio Congreso Mundial de la Wasatiya[171]. Por su parte, el príncipe heredero saudí, Muhámmad Ibn Salmán (n. 1985), reclama en los medios de comunicación un neoislam wasatí: “Volveremos a un islam wasatí, moderado y abierto a todas las religiones”[172] es un mantra que desde octubre de 2017 repite el príncipe en distintos medios.

Otra experiencia partidista abortada bajo la mascarada democrática de Mubarak fue la del Partido del Trabajo, ilegalizado en 2000. Su potencial opositor se había visto en las elecciones de 1987, cuando formó con los Hermanos Musulmanes la Coalición Islámica[173], primera y única vez hasta 2012 en que la oposición tuvo una representación algo verosímil en el Parlamento egipcio. Al mismo tiempo, el régimen abonó las disensiones internas de la Hermandad, concediendo una aparente representatividad a los hermanos que se avenían, en candidaturas independientes, a participar en los comicios legislativos. Estos hermanos lograron 17 escaños en las elecciones legislativas del 2000, más que el resto de la oposición en su conjunto, y 87 escaños en las legislativas de 2005, frente a los 36 del resto de la oposición[174]. La connivencia del sector oficial de los Hermanos Musulmanes con el régimen provocó tensiones en el seno de la organización entre los partidarios de este posibilismo vacío de contenido político y los partidarios de la apuesta islamista a través de la creación de un partido político. Esta crisis larvada fue desgastando a la organización y fue la que estalló en 2010.

Por un lado, entre 2000 y 2006 el Gobierno detuvo y encarceló arbitrariamente a los líderes más capacitados política e intelectualmente de las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes, que vieron arruinado su futuro político con condenas

inapelables de incapacitación dictadas por tribunales militares. La figura central de esta generación, aplastada por el régimen y aplastada por la gerontocracia del secretariado de la Guía, es el médico Abd al-Múnim Abul Futuh (n. 1951), uno de los Hermanos más populares, que abandonó la formación en 2011. Abul Futuh, ya en el contexto del Egipto revolucionario, se presentó a las elecciones presidenciales de 2012, y acabó compitiendo con el candidato de la Hermandad, Mohammed Morsi, que las ganó. Las posiciones políticas de Abul Futuh, emparentadas en un principio con las del islamismo turco del Partido de la Justicia y el Desarrollo, han rebajado el islamismo transformador heredado de Qutb a un islamismo identitario de carácter religioso, en el que la soberanía ha de corresponder al pueblo en el marco de un partido, Egipto Fuerte (Misr al-Qawiya), de tendencia socioeconómica conservadora.

Por otro, a comienzos de 2007, un grupo de militantes anunció, con el beneplácito del guía supremo, Muhámmad Mahdi Ákif (g. 2004-2010), su intención de formar un partido político, del que no trascendió el nombre pero sí el borrador del programa. La discusión que provocó la existencia de este borrador auguraba una crisis interna sin precedentes. A las discrepancias entre los reformistas minoritarios y la mayoría conservadora (centradas en la legitimidad de que las mujeres y los coptos ocuparan la presidencia del país y en la supervisión vinculante del Estado por un Consejo Superior de los Ulemas) se sumaron en 2008 unas elecciones poco transparentes para cubrir vacantes en la Oficina para la Guía, el órgano rector de la organización, que dieron la mayoría al ala conservadora y volvieron a reproducir los desequilibrios intergeneracionales entre la cúspide y las bases de la Hermandad. Cuando a finales de 2009 el guía supremo anunció que no se presentaría a su reelección, la Hermandad se vio en una situación inédita, resuelta con la elección de un nuevo guía, Mohammed Badie (n. 1943), proclive al proselitismo religioso apolítico y a la reislamización ascendente. Apenas un año después, la Revolución popular del 25 de enero de 2011 sorprendió a la cúpula de la Hermandad con el paso cambiado.

Como hemos visto, la agenda reislamizadora conoció a finales del siglo XX una politización que fue difuminando los límites entre

reislamización e islamismo que habían caracterizado al siglo en su conjunto. El proyecto de "Estado islámico" cuya consecución reorganizaría la vida toda de la umma se posmodernizó, y acabó atrapado en el discurso sobre la identidad y el Estado civil. Los Hermanos Musulmanes y el régimen egipcio compitieron por lo que podría considerarse una reislamización islamista, y en cierto modo ambos salieron reforzados de una pugna más mediática que programática, hasta el punto de casi monopolizar el discurso político durante tres décadas (1981-2011). "O régimen o Hermanos", era la falsa disyuntiva que se presentaba a la sociedad egipcia, que la desenmascaró con la Revolución de 2011. Aunque poco tiempo después, en 2013, esta estrategia bien arraigada y engrasada durante el régimen de Mubarak fue hábilmente recuperada por la elite desplazada por la revolución para poner en marcha el golpe de Estado que convirtió a Abd al-Fattah al-Sisi en el nuevo caudillo de Egipto. Todos los mecanismos de control y represión del islamismo conocidos hasta entonces se quedaron cortos, pues Sisi ha devuelto a la Hermandad a una clandestinidad que no conoció ni en los peores días de la represión naserista: su guía supremo, Mohammed Badie; el presidente de la República elegido democráticamente, Mohammed Morsi, y la mayor parte de la cúpula directiva están en prisión; los cuadros medios están encarcelados o en el exilio; la Hermandad no solo ha sido ilegalizada sino además catalogada de organización terrorista; y las bases, en la clandestinidad, se hallan escindidas de nuevo, como a finales de los años sesenta, entre el recurso a la violencia y el pactismo. Solo que ahora ya no hay texto icónico que releer, sino simple supervivencia más personal que colectiva.

Capítulo 3

El islamismo guevarista: la eclosión de la yihad

El yihadismo como corriente ideológica del islamismo parte, en sus distintas formulaciones, de una reelaboración doctrinal de la yihad y de una visión estratégica de su aplicación condicionadas por el contexto en mutación del mundo islámico poscolonial. Atendiendo a estas dos variables, el yihadismo como doctrina y el yihadismo como estrategia, se pueden distinguir cuatro tipos y tiempos del yihadismo: el yihadismo guevarista de la década de 1970; el yihadismo internacionalista que fraguó hacia 1984; el yihadismo global que culminó en 2001 y el yihadismo glocalizado que se consolidó en 2014. En el plano teórico, los principales ideólogos de cada una de estas versiones son, respectivamente: el egipcio Muhámmad Abd al-Salam Fárach (1954-1982); el palestino Abdallah Azzam (1941-1989); el jordano Abu Muhámmad al-Maqdisi (n. 1959) y el egipcio Aiman al-Zawáhiri (n. 1951); y el hispano-sirio Mustafa Setmariam Nassar (n. 1954) junto con el egipcio Abu Bakr Nayi (1961-2008). En la práctica, el yihadismo interactúa con tres tipos de organización comunitaria: las yamaat (‘agrupaciones’), la qaeda (‘base’) y el daula (‘Estado’). Estos tres modelos son incluso antagónicos en sus planteamientos, si bien todos ellos están condicionados por la asunción de la idea de que acometer la yihad, entendida como “el combate por la causa de Dios” (al-qital fi-sabil Allah), no es un mero deber colectivo sino un deber individual con que cada musulmán ha de cumplir para hacer efectiva la cosmovisión integral de la sharía.

Ahora bien, los debates sobre los límites de la yihad y las condiciones para emprenderla han sido tan enconados entre jeques y ulemas yihadistas como costoso su común acuerdo en que la yihad ha sido un pilar del islam arrinconado históricamente por los intereses aislámicos de los gobernantes y los ulemas al servicio del poder. A ello hay que sumar los cambios en las condiciones políticas y económicas que caracterizaron el final del siglo XX: también en el yihadismo hay un antes y un después de la caída del bloque comunista y el fin del mundo bipolar. Por un lado, está la

connivencia del yihadismo internacionalista con los intereses saudíes y estadounidenses previa a la caída del muro de Berlín, y la posterior ruptura de alianzas. Por otro, las mutaciones de la ideología y la praxis yihadistas se inscriben en la marcha general de la posmodernidad, caracterizada por su carácter líquido, en expresión de Zygmunt Bauman. Un rasgo principal de este proceso histórico vivido por el yihadismo ha sido lo que podríamos describir como una progresiva desterritorialización, tanto física como mental. Física, porque ha ido aumentando la disociación entre el territorio en que se acomete la yihad y el espacio jurídico que, teóricamente, está sujeto a su aplicación. Y mental porque los procesos de identificación individual del musulmán se han desterritorializado a medida que la globalización política, económica y cultural ha ampliado su radio de actuación. Inmerso en esta trayectoria y bien instalado ya en el siglo XXI, el yihadismo también ha vivido el salto de la Era de la Información a la Era Conceptual, en la que la naturalización del ciberespacio como lugar de socialización e intercambio cultural ha sancionado el proceso de desterritorialización que se había iniciado en la década de 1970. De este modo, los sentimientos de pertenencia, de los que deriva el deber de la yihad, superan las fronteras lógicas y lineales, ligadas a una comunidad territorial, y se sustentan en nuevos patrones basados en capacidades como la empatía, la dación de sentido o la visión global[175]. En la actual "esfera pospolítica"[176] del yihadismo, el destino compartido bajo un mismo territorio político ha dado paso a una comunidad de elección personal al margen de las nociones físicas de territorio.

En esta trayectoria de redefinición del territorio, si los teóricos yihadistas de los años setenta tuvieron por objetivo las cuestiones locales objetivas, las que Fárach englobó en la lucha contra "el enemigo cercano"[177], el desarrollo de la guerra en Afganistán en la década siguiente, con el epílogo en los noventa del fracaso de la insurrección yihadista en Argelia, llevó a la generación coetánea de teóricos del yihadismo a desplazar el foco de atención del "enemigo cercano" al "enemigo lejano", identificado con Occidente en general y Estados Unidos en particular. Al enemigo lejano se le condena entonces por apoyar a los tagut, los regímenes opresores locales, y, en última instancia, por sostener un sistema mundial que hace posible la expansión de la impiedad (kufr) y, lo que es más grave,

de la apostasía (ridda). El espacio susceptible de ser objeto de la yihad difumina con ello sus fronteras territoriales, que ya no se atienen, como en el pasado, a criterios estatales, nacionales o confesionales, sino que, retomando la noción islámica clásica de territorio (dar) como "espacio regido por la sharía", las fronteras acotan ahora espacios jurídicos cuya existencia depende tan solo de en qué medida sea posible el cumplimiento de la sharía. Para los yihadistas mismos, la condición para que la ley se cumpla de facto es que se den las circunstancias adecuadas para que cada individuo pueda acometer la yihad. Por lo tanto, qué es la yihad, cuándo se está llamado a cumplir con ella y cómo se lleva a cabo son las cuestiones a dirimir para delimitar "espacios de paz" (dar al-islam, en terminología islámica) y "espacios de guerra" (dar al-harb), que atañen a la población de forma individual y en su conjunto, y no a un pequeño grupo guerrillero. La consecuencia es un sucesivo re-planteamiento de la obligación misma de la yihad, a merced de la coyuntura histórica y de las necesidades estratégicas de la lucha armada.

Por ello, también hablamos de desterritorialización desde un punto de vista intraislámico, en la medida en que el territorio se redefine al quedar sometido a las obligaciones en continua reelaboración de la yihad "yihadista". No se trata pues de un simple viaje de ida y vuelta de lo local a lo global, sino de un sinuoso decurso sin solución de continuidad entre lo local y lo global, entre la fuerza centrípeta de la yihad y sus pulsiones centrífugas, entre lo nacional y la internacionalización, entre el espacio físico y el espacio virtual, entre la ética individual y el compromiso colectivo. El punto álgido de la estrategia rizomática yihadista fueron los atentados del 11 de septiembre de 2001 liderados por al-Qaeda, que situaron al "enemigo lejano" en el centro de los objetivos yihadistas, y que sin embargo aceleraron las reacciones yihadistas, glocales por su ambición y customizadas en su aplicación, a la manera de la Organización del Estado Islámico en Irak o Boko Haram en Nigeria.

Reelaboraciones doctrinales de la yihad

En términos generales, el yihadismo es una ideología subversiva que comparte con otras ideologías islamistas la reelaboración de doctrinas islámicas fundamentales, como la hégira o retiro para organizar la estrategia de resistencia y combate, la chura o cuerpo asesor del gobernante, el ichtihad o exégesis con fines legislativos del Corán y la Sunna, y el tauhid o cosmovisión unitarista que somete al mundo y al hombre a Dios. También como el islamismo en su conjunto, el yihadismo se ha dotado de su propio sistema de referencias islámicas al margen de los patrones tradicionales que los ulemas han venido reproduciendo de forma prácticamente acrítica durante siglos. Otorga una gran autoridad a Ibn Hanbal (m. 855), Ibn Taimiya (m. 1328) e Ibn Qáyyim al-Yauziya (m. 1350), a los que se añaden referencias más peculiares, como el andalusí Ibn Hazm (m. 1064), notable por su literalismo, e incluso, en el extremo ideológico contrario, sus paisanos Ibn Rushd el Abuelo (m. 1126) e Ibn Rushd el Nieto (el Averroes latino, m. 1198). La singularidad del yihadismo estriba, no obstante, en la centralidad teórica y práctica que sus ideólogos conceden a la yihad, a diferencia del papel nuclear que el islamismo concede a la sharía. En contra de lo que pudiera suponerse, la yihad yihadista, valga la expresión, es una yihad defensiva y no ofensiva, pero, a la vez, es un deber personal, que incluso se halla por encima de otros pilares del islam. En la paradoja de que sea un deber personal pero que solo se acometa en defensa de la fe y no para expandirla (los yihadistas en absoluto dedican su tiempo y sus esfuerzos al proselitismo) reside buena parte de la complejidad de la teoría yihadista, y de ello se derivan los postulados prácticos de sus diferentes manifestaciones bélicas.

Releyendo a Averroes: una yihad siempre a la defensiva

El yihadismo coincide con el islamismo en su afán por reelaborar el entramado doctrinal relativo a la yihad, el clásico y el contemporáneo, para demostrar que la yihad es un pilar del islam, su sexto pilar, y que, por lo tanto, su cumplimiento es personal e ineludible. Pero su interpretación exclusivamente belicista de la yihad rechaza como subterfugios otras interpretaciones, bien sean de carácter civil bien sean espiritualistas, como las del islamismo civil de los Hermanos Musulmanes o las de la vía reislamizadora de los salafistas quietistas. La yihad de los yihadistas está marcada por la experiencia táctica sobre la lucha armada y la violencia con fines políticos fruto de los últimos cincuenta años de insurgencia mundial. En manos de los yihadistas que se asomaban al siglo XXI, la yihad se ha convertido en una estrategia militar para liberar a la umma de todos sus males contemporáneos, tanto del despotismo de los regímenes poscoloniales y de las invasiones extranjeras en tierras del islam como de la humillación de la xenofobia occidental. En este sentido, la yihad yihadista es una yihad siempre a la defensiva.

Una de las referencias más singulares a las que recurren los tratados yihadistas es la obra de Averroes Inicio del jurista con criterio racional y final del jurista tradicional[178], conocida como "la Bidaya", y que es su principal obra de jurisprudencia. Este recurso ilustra bien el modo de proceder yihadista en la recomposición doctrinal al margen de los patrones propios del tratadismo islámico al uso. Averroes no ha sido un autor habitual entre los ulemas del siglo XX, y aunque sus tratados jurídicos han gozado de cierta difusión entre los cadíes de la escuela malikí, su prestigio no es comparable a aquel del que ha gozado durante siglos el otro Ibn Rushd, su abuelo[179]. Asimismo, el legado filosófico de Averroes fue prácticamente ignorado en el mundo árabe hasta la difusión del célebre debate entre Ernest Renan (1823-1892) y Yamal al-Din al-Afgani[180], en el que Renan hispaniza a Averroes para negar capacidad racional a la tradición araboislámica[181]. Averroes regresó así al pensamiento árabe pasado por el tamiz del neoaverroísmo colonial que el pensador francés impulsó[182], y sirvió ante todo de inspiración a los defensores de un modelo laicista a la francesa para el mundo árabe. Como reacción, los nacionalistas paraislamistas y la izquierda islámica lo releyeron en su busca de referentes autóctonos para su proyecto de emancipación islámica. Entre los

secularistas, hizo una labor pionera el sirio Farah Antún (1874-1922), que recuperó a Averroes para el debate árabe a comienzos del siglo XX. Entre los nacionalistas, destacan el marroquí Muhámmad Ábid al-Yabiri (1935-2010) y el egipcio Muhámmad Imara (n. 1931), quienes han buscado en la lógica averroísta una forma endógena islámica de conciliación de los postulados racionales y los religiosos con fines nacionalistas e islamistas, respectivamente. En cualquier caso, todos ellos han sucumbido a la presentación que hizo Renan de Averroes como una excepción racionalista sin continuidad en la tradición islámica. Para estos nuevos "averroístas árabes"[183], el Averroes muftí y cadí ha pasado casi inadvertido. Por el contrario, es sobre todo este Averroes esencialmente almohade, que pone la lógica al servicio de un fiqh propio que sustente la nueva visión holística del tauhid almohade, el que recuperan los yihadistas. El tauhid almohade, como el tauhid yihadista, condena la deturpación del ideario islámico, propone una refundación teórica y práctica y se enfrenta por su implementación a los regímenes de su tiempo, a los que responsabiliza del estado de decadencia del islam.

En su tratado sobre la yihad, incluido en la Bidaya, Averroes señala que la yihad no es un fin en sí mismo, sino que de resultas del desorden y la corrupción de la ley se convierte en el medio legítimo para que el Estado pueda cumplir su misión última: la plasmación del orden universal islámico, que solo es posible mediante la realización de la sharía. La yihad tiene en este esquema un carácter subsidiario, y antes de su ejecución deben cumplirse ciertas condiciones, entre ellas haber agotado los recursos pacíficos para convencer a la población de que se avenga al orden islámico. Así, según Averroes, el objetivo de la yihad en los albores del islam no fue exclusivamente la conversión, sino una vez sometida la Arabia pagana, la capitulación de las poblaciones cristianas y zoroastras limítrofes y su sometimiento al poder califal, simbolizado en el pago del impuesto de compensación (yizya). Esta yihad ofensiva pero no proselitista fue consustancial a la expansión del islam por territorios no islámicos y a la constitución de un imperio multiétnico y multiconfesional, así como sirvió tanto para legitimar al califa como para cohesionar a la umma. Lo que Averroes hizo en época almohade (1130-1269) es actualizar esta concepción de la yihad, en el contexto de la expansión de la ideología almohade mediante la

dawa y del enfrentamiento con los reinos cristianos de la península ibérica por cuestiones territoriales:

En cuanto a las condiciones para emprender la guerra, hay unanimidad de pareceres en que debe haberse hecho llegar antes al enemigo la llamada al islam (dawa), lo cual significa que no se le puede combatir hasta que haya escuchado la dawa. En esto concuerdan todos los musulmanes en virtud de lo que dice el Corán: "Y no hemos castigado hasta que hemos enviado un mensajero". Sin embargo, hay discrepancias en si es preciso repetir la dawa cuando se reanuda la guerra: hay quien sostiene que es obligatorio, quien que es recomendable y quien que ni una cosa ni la otra. El motivo de estas discrepancias es la contradicción entre lo que el Profeta dijo e hizo [según un hadiz… según otro…]. La mayoría se decanta por que los hechos abrogan a los dichos, pues [el hadiz de los dichos] se remonta a los inicios del islam, antes de que se expandiera la dawa, y la prueba es que en él se llama a la hégira, mientras que quienes anteponen lo dicho a los hechos argumentan que los hechos dependen de situaciones particulares. Los que se inclinan por que la dawa solo es recomendable, lo hacen porque esta es solo una faceta del todo

[184].

Sin embargo, curiosamente, el moderno yihadismo transforma, como veremos a continuación, esta yihad ofensiva de Averroes en yihad defensiva, y en ello converge con la línea argumental de los ulemas oficialistas contemporáneos, a la que, no obstante, somete a su propia lógica transgresora. Por un lado, los teóricos del yihadismo toman los argumentos de autoridades reformistas a las que en ningún momento reconocen, como el rector de la Universidad de al-Ázhar en época del naserismo, el jeque Mahmud Chaltut (g. 1958-1963). Chaltut insistió en sus escritos en la exclusividad del carácter defensivo de la yihad, y dio tres motivos para emprenderla: detener una agresión, proteger la misión del islam y defender la libertad religiosa[185]. Pero, por otro lado, y como

hizo Averroes, los yihadistas consideran un enemigo del que defenderse a los dirigentes mismos de la comunidad musulmana, el "enemigo cercano", en expresión de Abd al-Salam Fárach. Estos líderes habrían pervertido el mensaje profético y con ello incurrido, cuando menos, en impiedad (kufr), si no directamente en apostasía (ridda), de modo que el combate contra estos supuestos musulmanes estaría justificado. Si bien esta yihad intraislámica ha sido tajantemente rechazada por los sunníes y la mayoría de los grupos chiíes a lo largo de los siglos, no ha dejado de tener prosélitos entre unos y otros ante el peligro en que pudiera hallarse la umma por la dejadez de los gobernantes. La pirueta conceptual islamista consiste pues en transformar la yihad ofensiva encaminada a implantar el islam verdadero, sentido que subyace en la exposición proalmohade de Averroes, en yihad defensiva para salvar a la umma entera.

La yihad personal o la fe mínima

Otra cuestión fundamental en los tratados sobre la yihad es la de quién está llamado a realizarla[186]. Existe consenso en la doctrina jurídica sunní en que la yihad es un deber ineludible, esto es, fard, pero que no es un deber de cumplimiento personal (fard al-ain) sino colectivo (fard al-kifaya). Si la yihad fuera un deber individual, sería una obligación pura, al igual que el resto de las ibadat, las obligaciones de culto que regulan las relaciones del hombre con Dios, y que son la profesión de fe o chahada, la oración preceptiva o salat, el azaque, el ayuno en ramadán y la peregrinación a La Meca o hach. En ese caso, todo musulmán debería cumplir con ella, y la yihad sería uno de los pilares del islam, aunque durante siglos hubiera sido "un deber ocultado", como argumentó Abd al-Salam Fárach en su tratado seminal[187]. Otorgar esta consideración personal a la yihad entraña un peligro de orden público, pues supone reconocer la potestad de cualquier musulmán para emprender una ofensiva bélica en nombre del islam. Por ello, de forma general la tratadística sunní ha estipulado que la declaración de la yihad solo corresponde al gobernante, esto es, que es un deber colectivo cuyo cumplimiento compete a la comunidad, no a cada

creyente de forma individual. Según tal consideración, en caso de llamada a la yihad están exentos de participar en ella las mujeres, los menores de edad, los enfermos y los discapacitados, así como quienes no obtengan el permiso de sus padres y algunos responsables públicos, como el mejor alfaquí de cada ciudad. Sin embargo, pensadores independientes de todos los tiempos han insistido en la posibilidad de emprender la yihad de forma individual, con frecuencia ateniéndose al mandato de la hisba, la obligación que cada musulmán tiene de cumplir y hacer cumplir con el bien y evitar y hacer evitar el mal[188]. En concreto, esta línea de argumentación recurre a una lectura ex profeso del hadiz que afirma: "Si alguno de vosotros ve un mal, que lo cambie con la mano; si no puede, con la lengua; y si no puede, con el corazón; tal es la fe mínima"[189]. De este modo, recaería en el individuo la potestad de levantarse contra la iniquidad, incluida la de otros musulmanes y, sobre todo, contra el gobernante que impida una verdadera vida islámica.

El imam al-Gazali (m. 1111), que es una autoridad primera para el islam sunní y una suerte de forjador de la ortodoxia, sobre todo en su extenso tratado doctrinal Revitalización de las ciencias de la religión, puso como límite al cumplimiento de la hisba el peligro de fitna, de ruptura de la umma[190]. Sin embargo, no es al-Gazali una autoridad frecuentada por los yihadistas. Sí lo es Ibn Rushd el Abuelo, en ocasiones mencionado en aparente confusión con Averroes, su nieto y célebre jurista y filósofo[191]. El método de Ibn Rushd el Abuelo en su comentario del principal tratado de derecho malikí, la Mudáwana, se basa en la definición de conceptos y en la búsqueda de las causas de las discrepancias en las opiniones de los tratadistas[192], de manera que quedan en evidencia las contradicciones sobre la materia y se posibilita la toma de decisiones autónomas. Aunque Averroes sigue en la Bidaya el método y las conclusiones de su abuelo, parece que, en lo relativo a la yihad, al final de su vida, ante las pretensiones desbocadas del califa almohade Yáqub al-Mansur (g. 1184-1198) de expandir sus dominios hacia Oriente[193], desarrolló sus propias ideas, en las que se aparta de las tesis del Abuelo sobre la condición de deber individual de la yihad. En líneas generales, la lógica de los dos Ibn Rushd les sirve a los yihadistas para subvertir las diferencias entre la yihad como deber individual y deber colectivo. Dice Abdallah

Azzam, el primer gran ideólogo del yihadismo contemporáneo, en su llamada a la yihad internacionalista en su obra La defensa del territorio islámico:

Siendo así que la yihad es un deber colectivo, cuando se convierte en un deber individual no hace falta pedir ni que te den permiso.

Ibn Rushd dijo: “Obedecer al imam es obligatorio aunque no sea justo, a menos que ordene pecar, y entre los pecados está impedir la yihad como deber individual”.

Y abundando en la cuestión, nosotros decimos que pedir y que te den permiso cuando se trata de un deber colectivo solo procede si se ha cumplido suficientemente, es decir, después de que haya habido un número suficiente de muyahidines que cumplan con el deber, pero que antes de que este número suficiente se haya conseguido, la llamada se dirige a todos, y obliga a todos, aunque algunos estén exentos. No hay diferencia entre el deber colectivo y el individual hasta que el colectivo se cumple suficientemente

[194].

Azzam toma las palabras de Ibn Rushd el Abuelo y retuerce el argumento sobre el paso de un deber colectivo a individual, y viceversa, para anteponer la yihad a otros pilares. Es una conclusión más bien torticera, pues en la obra de Ibn Rushd el Abuelo no se expresa con esta contundencia la preeminencia de la yihad, sino que es una excepción. Para él, mientras que la peregrinación puede posponerse incluso sine die (de hecho, Ibn Rushd el Abuelo, como la mayoría de sus coetáneos, nunca hizo la peregrinación), la yihad, cuando de forma extraordinaria alcanza la categoría de deber individual, es de cumplimiento inmediato y no cabe posponerla[195]. Pero Abdallah Azzam deduce más allá y usa el juicio sobre la peregrinación de Ibn Rushd el Abuelo para anteponer la yihad incluso al cumplimiento con la oración y el ayuno[196]. También le sirve para rechazar cualquier entente con el enemigo y, mezclando tesis de los dos Ibn Rushd, el Abuelo y el Nieto, sostiene que la

defensa del territorio islámico no es algo que se pueda sopesar, igual que sucede con la yihad individual[197].

Pero lo más sorprendente de los razonamientos de Azzam es que hace concordar a los dos Ibn Rushd con Ibn Taimiya, cerrando un curioso círculo entre pensamiento racionalista y literalista, entre aql y naql, en locución propia de la tradición islámica. Si Averroes es el prototipo de racionalista, Ibn Taimiya lo es de literalista, aunque, como suele suceder, los estereotipos no respondan del todo a la realidad. Los líderes yihadistas, en general, han hallado en las fetuas de Ibn Taimiya inspiración para sus llamadas sin subterfugios a la yihad. Y se han servido de un juicio de Ibn Taimiya que lleva al límite el argumento de Ibn Rushd el Abuelo de la prioridad de la yihad sobre la peregrinación, dándole incluso preeminencia sobre el resto de pilares del islam. Azzam recurre en Únete a la caravana a esta famosa sentencia de Ibn Taimiya:

Hoy en día, todo el que deja de cumplir con la yihad deja de cumplir con un deber, como el que no ayuna en ramadán sin estar excusado, o como el rico que no paga el azaque de sus bienes; peor incluso es el que deja de cumplir con la yihad.

Pues como dijo Ibn Taimiya: “Nada hay nada más obligatorio después de la fe [es decir, de la chahada][198] que defenderse del enemigo agresor que corrompe la religión y la vida”.

Como es habitual en sus tratados, Abdallah Azzam omite el contexto histórico en que Ibn Taimiya explícitamente enmarca este juicio, que es el de las conquistas mongolas de Oriente Próximo entre 1206 y 1324. Así, el deber de la yihad se generaliza al margen del tiempo, el espacio y los individuos y se convierte en el segundo pilar del islam, después de la profesión de fe, que se hace manifiesta en la chahada. También es significativo que Ibn Taimiya no emplea el término ‘yihad’ sino daf, que significa ‘repeler, expulsar’[199], pero que Azzam equipara a ‘yihad’. En contraste, Bin Laden, sucesor de Azzam como guía del yihadismo, es más escrupuloso en la cita cuando, a propósito de la defensa del territorio, afirma en su

Declaración de la yihad contra los americanos que ocupan el país de los Santos Lugares:

El jeque del islam Ibn Taimiya dijo: “En cuanto al combate defensivo, su mayor grado es defenderse del que ataca lo sagrado y la religión, y eso es una obligación de todos, pues nada hay más obligatorio después de la fe que defenderse del enemigo agresor que corrompe la religión y el mundo. No hay excusas posibles, solo repelerlo mientras se tengan fuerzas”

[200].

Bin Laden hizo público este llamamiento en 1996, siete años después de la muerte de Azzam y cuando ya se había convertido en un mito entre los yihadistas. No echó mano ya de disquisiciones como las de los Ibn Rushd sobre el carácter individual o colectivo de la yihad para el tiempo presente, sino que se limitó a remitir a las autoridades de las que se habían dotado a sí mismos los yihadistas para establecer que la yihad forma parte de los mínimos de la fe, entre las que Ibn Taimiya ocupa un lugar privilegiado. Si con Azzam la teoría yihadista alcanzó su madurez desde una perspectiva intraislámica, vinculada a la jurisprudencia y la teología, a partir de él la literatura sobre la materia se emancipó de la epistemología islámica y entró en el universo de la globalización, emitiendo mensajes básicos en un lenguaje apto para no iniciados, aunque no falten los resabios propios de las refutaciones entre corrientes.

Guevarismo e internacionalismo

El islamismo comunitarista

El foquismo guevarista impregnó buena parte de la estrategia de las yamaat, las agrupaciones estudiantiles egipcias de los años setenta. Los jóvenes islamistas les disputaron a sus compañeros naseristas e izquierdistas el control de las aulas y los espacios asociativos, y aprendieron de ellos las tácticas que les habían servido para hacerse fuertes y encabezar la contestación inicial al presidente Anuar al-Sadat (g. 1971-1981) y su "Revolución Correctiva", que desmontó las redes corporativas naseristas y abrió Egipto al liberalismo de mercado[201]. Engatusaban a los estudiantes prestándoles servicios que, de otra forma, eran inaccesibles para la mayoría de los jóvenes de las clases medias y bajas, como transporte semigratuito, clases particulares, alojamientos propios o ayudas de comedor, que sufragaban con fondos que la administración universitaria negaba a las otras asociaciones. Las agrupaciones actuaban como células autónomas, como "focos" cuya base social eran los estudiantes, con escasa coordinación en la práctica y varios líderes con fuertes personalidades. Fueron empoderándose auspiciadas por los intereses del régimen, y los jóvenes islamistas interpretaron este empoderamiento siguiendo la misma lógica foquista que teorizaban sus compañeros izquierdistas, progresivamente arrinconados. A través de la vida comunitaria, podríamos decir que se iban creando las "condiciones subjetivas" de la vida revolucionaria, que poco a poco atrajo, además de al grueso del activismo estudiantil, a jóvenes de profesiones liberales vinculados, sobre todo, a los colegios de médicos y de abogados. Pero llegado un punto, algunas de estas asociaciones consideraron que se habían logrado además las necesarias "condiciones objetivas" para idear una toma yihadista del poder. El magnicidio del presidente fue la culminación del proceso.

Para empezar, las yamaat se multiplicaron por todo el país al calor de nociones como la hégira, el retiro de Mahoma a Medina para construir una sociedad cohesionada desde la que abordar la conquista de La Meca. Los jóvenes acudían a retiros de adoctrinamiento que progresivamente se iban convirtiendo en retiros más definitivos de la sociedad, lo cual dotaba de una incipiente forma comunitarista, de base o qaeda, a los meros círculos de dawa promovidos por los Hermanos Musulmanes. De ahí que quepa caracterizar el islamismo de las yamaat de islamismo comunitarista, si bien de un comunitarismo de naturaleza indígena, por oposición al internacionalista que le sucedió tras su fracaso.

La vida en comunidad definía y formaba a los individuos, y giraba en torno a cómo crear "condiciones subjetivas" (por supuesto, el lenguaje islamista no incluye esta expresión, pero sí su significado) que expandieran la conciencia islamista. Hay que tener presente que las yamaat aglutinaban sobre todo a estudiantes universitarios, un sustrato social altamente ideologizado pero muy minoritario en un país con una elevada tasa de analfabetismo (el índice era del 61% en 1976, llegando casi al 80% entre las mujeres[202]). Como se deja entrever a partir de los testimonios que nos han llegado de los protagonistas de aquellas yamaat, la realidad social y económica del Egipto mayoritariamente campesino y lumpenproletariado apenas estaba presente en sus debates. En el ideario de la hégira convergían la solución esencial y la estructural, pues la hégira era tanto un deber doctrinal del musulmán para poder realizarse en cuanto tal en situaciones adversas como una solución circunstancial dado el contexto egipcio. Pero si esto era así en el diagnóstico interno, en lo que respecta a su condena de los que no forman parte del grupo e incurren en impiedad, esto es, en la aplicación de la doctrina del takfir, que años después cobraría gran protagonismo, los jóvenes de las yamaat no distinguían condiciones sociales o económicas. No había gradación alguna a la manera en que la activista Zainab al-Gazali explicaba, como hemos visto, en el programa de dawa de los Hermanos Musulmanes en época de la represión naserista, y la yihad era ya la única alternativa. En apenas diez años, se había consumado la consagración del yihadismo, y la reislamización por etapas era cosa del pasado.

En la preparación para la yihad, igual importancia tenía la

formación bélica en tácticas guerrilleras que las discusiones sobre qué cosa fuera este deber doctrinal, como bien refleja el formato algo burdo pero dialéctico de la obra de Abd al-Salam Fárach El deber ausente, redactada en el ambiente de una de las más activas de estas agrupaciones, la que se conoce como al-Yihad al-Islami (Yihad Islámica). Los suburbios de El Cairo y Alejandría, así como los márgenes del desierto de las ciudades de provincia, eran los lugares preferidos para crear pequeñas comunidades islamistas autogestionadas, con jóvenes que apenas alcanzaban los 20 años y cuyos jeques a menudo eran figuras de autoridad en la distancia.

Uno de estos jóvenes era Táriq al-Zúmar (n. 1959), fundador de la yamaa al-Yihad al-Islami junto con su primo Abbud, ambos miembros de una ilustre familia terrateniente perjudicada por las políticas naseritas[203]. La versión que da Táriq al-Zúmar de su experiencia en la yamaa yihadista, en una retractación escrita en prisión veinte años después[204], ayuda a comprender estos años. Táriq se matriculó en la Facultad de Derecho de El Cairo en los años de auge de las yamaat, en vísperas de la firma, en 1978, de los acuerdos de paz de Camp David entre Egipto e Israel. Abbud, mayor que él y su cuñado (nacido en 1948), era un militar condecorado tras la guerra de 1973, y formaba parte de un grupo de oficiales críticos con el acercamiento de Sadat a Israel. A tenor de las declaraciones posteriores de ambos, el debate estratégico alimentaba las rencillas islamistas cuando fundaron su yamaa, al-Yihad al-Islami, que en lugar de volcarse en la creación de "condiciones subjetivas" en el pueblo y promover una yihad de guerra de guerrillas, se decantó por el magnicidio, con la convicción de que esto provocaría una insurrección generalizada. El nuevo rumbo insurreccional estuvo impulsado por la brutalidad de la represión sufrida por los estudiantes islamistas a raíz del asesinato, en 1977, del exministro de Asuntos Religiosos Muhámmad al-Dáhabi. A este lo secuestró la yamaa al-Takfir wa-l-Hichra (Takfir y Hégira) con el fin de forzar al régimen a un intercambio de prisioneros tras las primeras detenciones indiscriminadas de islamistas, que se produjeron cuando al régimen de Sadat se le hizo patente el peligro que suponía para su supervivencia el empoderamiento islamista que había venido promocionando. Por otra parte, las movilizaciones contra los acuerdos de paz con Israel firmados en 1978 volvieron a juntar en la calle a islamistas e

izquierdistas, como había sucedido en lo prolegómenos de la Revolución de 1952, y una vez más la campaña de arrestos no distinguió entre unos y otros. En la cárcel los miembros de al-Yihad al-Islami discutieron y aprobaron la estrategia del magnicidio[205], fiada en parte a los lazos familiares que habían facilitado la infiltración de yihadistas en los cuadros medios del Ejército y de la Policía (Abbud al-Zúmar era coronel en el servicio de inteligencia). A pesar de que un pequeño grupo de soldados disparó contra la tribuna de autoridades y mató al presidente Sadat en 1981, en pleno desfile militar del 6 de Octubre (fiesta que conmemora la victoria de Egipto en la guerra contra Israel de 1973), la previsión de una insurrección general falló. Lo que siguió fue una represión que impidió la reorganización de las células yihadistas en Egipto durante la década de los ochenta.

Tárik y Abbud al-Zúmar fueron condenados por su participación en el asesinato de Sadat. Tárik fue indultado en 2010 tras su retractación pública; Abbud salió en libertad tras la Revolución de 2011. Los dos militaron entonces en los nuevos partidos salafistas y gozaron de cierta celebridad mediática[206]. En cualquier caso, y al margen de la manipulación de la memoria y el discurso en la que pudieran haber incurrido con vistas a su rehabilitación tras tres décadas en la cárcel, ni uno ni otro testimonian que entre sus inquietudes hubiera reflexión alguna sobre las condiciones reales del pueblo egipcio. Más bien al contrario: su ideario redentor emanaba de arriba abajo, y una elite mirífica era la encargada de implantar el Estado islámico al que luego se sumarían los musulmanes. Es una visión del quehacer islamista con la yihad como estrategia de una elite de vanguardia que, por las mismas fechas, tuvo su correlato en Arabia Saudí.

En La Meca, dos años antes, se produjo el otro gran asalto fallido de la insurgencia islamista: la toma de la Gran Mezquita, coincidiendo con el inicio del siglo XV de la hégira, el 20 de noviembre de 1979. En su momento, y a diferencia del asesinato del presidente egipcio, este acontecimiento no tuvo la repercusión mediática que podría suponérsele ni se le dio la importancia política que luego ha demostrado tener. Lo que los insurgentes estaban haciendo era actualizar una tradición milenarista popular sunní que espera al comienzo de cada siglo la llegada de un mahdi, un redentor que

devuelva a la comunidad al verdadero camino del islam. En el ambiente estaban la euforia por el triunfo, a comienzos de ese año, de la Revolución Islámica iraní, el descontento social acumulado de los chiíes de las provincias orientales por el desigual reparto del bienestar petrolero y el resurgimiento de la fuerza tribal de los antiguos ijwán, las comunidades wahabíes embrión del actual reino saudí, fundado en 1932. Yuhaiman Ibn Saif al-Utaibi (1939-1980), un líder secundario de varias tribus beduinas opuestas al régimen saudí, declaró mahdi a su cuñado Muhámmad Ibn Abdallah al-Qahtani (m. 1979) y capitaneó el asalto a la Gran Mezquita. Los insurgentes eran un grupo de unos trescientos hombres que se atrincheró en el interior de la mezquita con varios cientos de rehenes durante dos semanas. El sitio concluyó con la matanza de decenas de rehenes e islamistas tras el asalto del Ejército saudí, apoyado por el Grupo de Intervención de la Gendarmería Nacional Francesa y fuerzas extranjeras musulmanas. Las cifras y datos precisos nunca han sido aclarados por las autoridades saudíes, pero, en cualquier caso, estos acontecimientos supusieron un punto de inflexión en la inviolabilidad de los Lugares Santos, de la que debía ser garante la casa de los Saúd, y obligaron al régimen saudí a un cambio de estrategia política, pues hasta entonces, al igual que había hecho el egipcio, había estado más preocupado de reprimir a los izquierdistas que de la contestación islamista[207]. El rey Jáled (g. 1875-1982) y sobre todo su sucesor, Fahd (g. 1982-2005), respondieron a la revuelta yihadista local con más reislamización, otorgando a las instituciones religiosas wahabíes un mayor papel normativo en la vida social, educativa y cultural. De esta época data el cierre de cines y lugares de ocio en el país. Pero a la vez esta reislamización desde arriba se convirtió en un paraguas institucional para el desarrollo del yihadismo internacionalista, en un principio financiado como parte de la política exterior de Arabia Saudí. Como luego se explicará, la reislamización wahabista acabó por ser la madre del yihadismo, internacionalista primero y luego global.

Tanto en Egipto como en Arabia Saudí, el fracaso de la insurgencia islamista guevarista y el rápido desmoronamiento de las células locales ante una mezcla a partes iguales de represión y captación por parte del poder, mostraron a los jóvenes los límites de la estrategia de bases (qaedas), falta de “condiciones subjetivas”.

En Siria las cosas fueron de otra manera. A finales de 1980, diversas organizaciones islamistas encabezadas por los Hermanos Musulmanes crearon el Frente Islámico de Siria (al-Yahba al-Islamiya fi Suriya), en cuyo documento fundacional ("Proclamación y programa de la Revolución Islámica en Siria") se recoge un programa de gobierno islámico excepcional por la amplitud y complejidad de los temas que aborda[208]. Los asuntos económicos (propiedad de la tierra, industrialización, política fiscal y monetaria, sistema financiero) doblan en extensión a las cuestiones de ordenamiento político y militar, y sorprende la meticulosidad con que se aborda la política exterior. La declaración reconoce en sus últimas páginas que es una respuesta a tres grandes tradiciones ideológicas: el nacionalismo, el socialismo y el liberalismo. Pero más allá de rechazarlas en su materialización árabe del siglo XX, se las apropia en términos islámicos y las recrea para ofrecer una alternativa endógena de liberación: el nacionalismo sirve de inspiración para proclamar el ummamismo árabe; el socialismo, para defender una justicia social distributiva que parta de la base, no de la elite y el liberalismo, para la realización del individuo. La llamada del Frente Islámico en febrero de 1982 a un levantamiento generalizado vino precedida por la intensificación de la represión por parte del régimen de Háfez al-Ásad (g·1971-2000) en los meses anteriores. El alzamiento se produjo en Hama, pero no fue secundado por el resto del país, y se saldó con una masacre de civiles y milicianos islamistas: las cifras oscilan entre los 8.000 y los 30.000 muertos, esta segunda sería un cuarto de la población de la ciudad[209]. En Siria, condiciones objetivas y subjetivas, si seguimos la lógica guevarista, parecían confluir, pero el régimen asadiano fue muy consciente de los peligros de un islamismo bien arraigado en las bases sociales sunníes, mayoritarias en el país pero marginadas progresivamente de la política tras la "Revolución Correctiva" que llevó a al-Ásad al poder. Al-Ásad aprovechó el levantamiento para acabar sin contemplaciones con todo brote de organización islamista comunitaria, cuyas células, desde 1976, habían supuesto el mayor desafío para su reorganización de la vida política siria en torno a clanes clientelares afectos a su figura, confundida hasta el paroxismo con el país. Los escasos islamistas sirios que lograron exiliarse y no ser encarcelados se dividieron entre unos pocos Hermanos Musulmanes en busca de soluciones políticas y un grueso de activistas enrolados en el novedoso yihadismo internacionalista

apadrinado por Arabia Saudí.

Un acontecimiento imprevisto, ajeno a la órbita árabe, la invasión soviética de Afganistán en 1979, abrió una nueva vía de praxis yihadista que arrumbó el foquismo indigenista ante el empuje del internacionalismo, si bien no enterró del todo cierto eco del énfasis guevarista en la ética individual como incentivo revolucionario. En cualquier caso, con el islamismo guevarista derrotado se cerró la trayectoria primera del islamismo, que había nacido contra el mundo colonial y sus hijos naturales, los regímenes de los nuevos Estados-nación. A partir de entonces la yihad dejó de ser una estrategia autóctona gestionada con un fin local, el de subvertir el régimen político establecido en cada país, que había sido tildado de kufr, es decir, de negador consciente de la verdad del islam. La yihad se emancipó de su suerte indigenista y, en su lugar, una "yihad importada contra los pueblos"[210] absorbió y llegó a vampirizar las antiguas luchas nacionales.

La qaeda como estrategia

En la década de 1980, "la década afgana", se materializó el paso de lo que hemos caracterizado como un yihadismo "indigenista" o "foquista" a lo que se conoce como "yihadismo internacionalista", tanto por su ambición y organización como, y no es algo que se deba infravalorar, por su financiación.

En términos de geopolítica, la internacionalización de la yihad se vio alentada por la coyuntura mundial, caracterizada por el enfrentamiento de Estados Unidos con Irán y la descomposición del poder soviético. Por otro lado, el yihadismo revolucionario y estatalista de las yamaat resultaba más incómodo para los regímenes en vigor que su derivación en una militancia internacionalizada en bases confinadas fuera de sus fronteras. El experimento, conveniente para todos, fraguó en la frontera afgano-pakistaní. Hacia allá se dirigieron prófugos islamistas y nuevos acólitos dispuestos a proseguir la yihad al margen de las fronteras nacionales. En Arabia Saudí se creó una Oficina de Servicios para

gestionar el reclutamiento y los campamentos. Los llamados "afganos árabes" en ningún caso superaron los 20.000 entre 1982 y 1992, y está en cuestión que su papel fuera decisivo en la lucha armada: apenas 8.000 habrían tomado parte activa en los primeros años de combate, los realmente decisivos[211]. Pero gozaron del apoyo público de instituciones de la órbita wahabí (como la Liga del Mundo Islámico), del beneplácito y la ayuda logística de los servicios de inteligencia de varios países (especialmente la CIA estadounidense, el ISI pakistaní y el MI5 británico), así como de financiación legal a través de un organismo creado ex profeso (el Consejo Islámico de Coordinación), cuya central se hallaba en Peshawar y al que apoyaba un conglomerado de asociaciones caritativas, entre ellas la Media Luna Roja saudí y la kuwaití y las ramas en el extranjero de la Oficina de Servicios, incluida una de Nueva York[212]. De modo que los muyahidines afganos enfrentados a la invasión soviética recibieron no solo el apoyo militar y logístico pakistaní, norteamericano y saudí, sino que, además, su lucha sirvió de marco interpretativo y formativo para la yihad del siglo XXI.

Con el internacionalismo, el foco de la yihad se amplió y expandió, o quizá sería más preciso decir que se deslocalizó y abarcó a una umma sin fronteras. Con todo, las dos visiones contrapuestas, indigenista e internacionalista, que acercan o alejan respectivamente el foco de la yihad, no son exactamente consecutivas, ni mucho menos cíclicas, sino que pueden darse de manera simultánea, si bien no exenta de tensiones entre ellas. Por un lado, siempre ha existido una fuerza centrípeta, que tiende a acercar el objeto de la yihad al contexto más cercano: hacer la yihad en casa, una yihad de lo cotidiano y no necesariamente bélica. Esta visión acaba defendiendo soluciones locales, y llegado el caso, un entendimiento posibilista con los regímenes en vigor. La trayectoria de los Hermanos Musulmanes egipcios es representativa de esta vía, también la de los exmiembros de las yamaat que hemos comentado. Por otro lado, y simultáneamente, existe en el yihadismo una fuerza centrífuga que tiende a expandir y a alejar el objeto de la yihad del centro del que emana. Esta segunda forma de yihad articula la vocación internacionalista propia de todo islamismo, y suele estar liderada extramuros de los contextos en los que opera. Su preeminencia en el universo yihadista fue indiscutible a partir de la instalación en Afganistán de los muyahidines árabes

en 1984.

Una característica primera de la yihad internacionalista es que deja de ser una estrategia y se transforma en una ideología en movimiento, en un -ismo. La yihad ya no es un deber, bien personal bien colectivo, del musulmán, como discutía el fiqh clásico[213], ni el sexto pilar del islam que siglos de perversión doctrinal de los ulemas oficiales habrían ocultado a los musulmanes según el célebre tratado de Abd al-Salam Fárach, sino un fin en sí mismo, la razón de ser de la umma. Es en este contexto en el que cobra protagonismo un concepto de inesperado sesgo posmoderno: la qaeda, la base territorial que no solo acoge a la comunidad de verdaderos creyentes, sino que les sirve de lanzadera para la reconquista del mundo, al que ha de librar de la impureza. Esta rediviva qaeda marcará la era del yihadismo internacionalista.

El origen doctrinal de la qaeda se remonta a la experiencia de Mahoma en Medina, donde una vez instalado con los suyos tras emigrar de La Meca estableció las bases para la convivencia, pervivencia y expansión de la comunidad de nuevos creyentes. Los musulmanes, aún en minoría, crearon su polis en Medina, se dotaron de un estatuto de convivencia con los demás habitantes (es lo que se conoce como "Constitución de Medina"[214]) y organizaron el combate para controlar militar y políticamente los territorios vecinos. Medina se convirtió en un modelo de organización y en un centro territorial de operaciones y se le dio por ello el sobrenombre de al-Qaeda al-Sulba ('la Base Sólida').

La reelaboración de este presupuesto tangencial de la historia primera del islam para uso del yihadismo internacionalista es obra del palestino Abdallah Azzam, bautizado por sus correligionarios como "el Imam de la Yihad". Azzam era un ulema licenciado por al-Ázhar y fue un activo militante de los Hermanos Musulmanes jordanos, con los que rompió a comienzos de la década de 1980 cuando estos rehusaron enviar combatientes a Afganistán y apostaron por limitarse al apoyo humanitario y financiero a los muyahidines afganos. Él se instaló en Pakistán, en Peshawar, donde organizó la Oficina de Servicios, que acogía a los voluntarios internacionalistas que acudían a luchar en Afganistán. De esta primera época es su opúsculo, fundacional de la yihad

internacionalista, Ilán al-yihad (La declaración de la yihad, 1984), hoy más difícil de encontrar que otros manifiestos yihadistas, a pesar del predicamento de que gozó en su día[215].

En La declaración de la yihad Azzam establece, a partir de sólidos presupuestos doctrinales, no solo que la yihad es un deber individual, sino que es la mayor forma de devoción, pues salvaguarda el islam de sus males internos —que son la impiedad (kufr) y la sedición (fitna)— y, sobre todo, del peor mal posible, la idolatría en todas sus formas, incluidas las más modernas: el consumismo, el materialismo, el individualismo y el ateísmo. Azzam recurre a toda una batería de hadices presentes en al-Manar, la voluminosa compilación del jurista neohanbalí Ibn Qáyyim al-Yauziya (1290-1350), el gran discípulo de Ibn Taimiya, para presentar la lucha en Afganistán como la materialización en el presente del compromiso histórico de los musulmanes con los territorios perdidos para el islam: “Todos los musulmanes están en falta mientras un territorio que algún día fue islámico, sea Al-Ándalus, Bujara, Samarcanda, la Palestina que está en su mismo corazón o cualquier otro, permanezca en manos de la impiedad [kufr]”.

Pocos años después, publicó su texto más conocido: Ílhaq bi-l-qáfila (Únete a la caravana, 1987), una suerte de folleto explicando al resto de los musulmanes las bondades de la yihad en Afganistán, su carácter ineludible y la forma práctica de sumarse a ella, incluso dando teléfonos y direcciones de contacto de la Oficina de Servicios. En Únete a la caravana Azzam se lanza a un llamamiento internacionalista a la yihad para la defensa militar de los territorios del islam caídos en manos no musulmanas, lo cual es distinto del llamamiento a la yihad global, a la insurgencia mundial contra los enemigos del islam por la que abogó Bin Laden más tarde, a finales de la década de 1990. Azzam ofrece ocho razones para sumarse a la yihad; son una amalgama de motivos doctrinales, mundanos, psicológicos o ideológicos: impedir que triunfe la impiedad; contarse entre los pocos hombres verdaderos que hay en el mundo; el miedo al infierno; cumplir con el deber al que Dios llama; seguir el ejemplo de los primeros musulmanes [sálaf]; establecer una base sólida [qaeda] para la expansión del islam; defender a los oprimidos y el mero amor al martirio. En este llamamiento, Azzam introduce

por primera vez la noción de qaeda como elemento estratégico de la yihad, y un año después, en 1988, insiste en él en un artículo publicado en al-Yihad, la revista que fundó al llegar a Afganistán.

La concepción de la qaeda de Azzam es a la vez psicológica y espacial. Psicológica, en cuanto que "la base" es la preparación mental para la yihad; espacial, en cuanto que "la base" es un territorio liberado desde el que una vanguardia bien pertrechada pueda expandirse y reconquistar el suelo musulmán. Esta reelaboración del concepto de qaeda debe entenderse en contraposición con la noción de vanguardia revolucionaria que había nutrido al islamismo desde Sáyyid Qutb. Azzam ridiculizó las conspiraciones revolucionarias de las yamaat egipcias, defensoras del combate por el poder a partir de una pequeña vanguardia clandestina y ancladas en la concepción del Estado-nación y el golpe de Estado. Con su teoría de "la base", Azzam abrazó un panislamismo que era más transterritorial que transestatal, pues los territorios liberados estaban unidos al margen de las fronteras políticas existentes, que no se reconocían. Para ello, dotó a la yihad de un contenido táctico en el que primaba la implicación popular sobre la clandestinidad, la socialización sobre la estatalización, en definitiva, la umma sobre el Estado. A ello dedica el punto sexto del apartado "Razones para la yihad" en Únete a la caravana:

6. Establecer la base sólida para el dar al-islam

El establecimiento de la sociedad musulmana sobre un trozo de tierra es una necesidad, los musulmanes lo necesitan tanto como el agua y el aire. Este hogar no se materializará sino con un movimiento islámico organizado que se comprometa con la yihad en dichos y hechos, tomando el combate por causa y consecuencia.

Solo a través de una yihad popular generalizada el movimiento islámico podrá establecer la sociedad musulmana, que tendrá al movimiento islámico por corazón palpitante y mente pensante. Será como un rayo pequeño que hace explotar una gran carga explosiva, pues el movimiento islámico hace estallar las capacidades ocultas de la umma y las fuentes del bien almacenadas en su interior […].

En cuanto al puñado de oficiales gracias a cuya actuación algunos pueden pensar que será posible conseguir una sociedad musulmana, es una simple fantasía, una ilusión que lo único que hace es repetir una vez más la tragedia del movimiento islámico con Gamal Abdel Náser.

El movimiento popular yihadista, con su recorrido a largo plazo, sus amargas experiencias, grandes sacrificios y enormes pérdidas, purifica el espíritu, que se eleva por encima de la realidad apegada a lo terrenal. Pone lo que realmente importa por encima de las pequeñas disputas por el dinero, los objetivos a corto plazo y las banalidades cotidianas. Los rencores desaparecen y las almas resplandecen, y la caravana prosigue su ascenso desde la falda de la colina hacia la elevada cima, sin rebozarse en lodazales ni enredarse en la maleza. Según avance la yihad, los líderes irán destacándose: se harán manifiestas las capacidades de cada uno en virtud de lo que dé y de lo que sacrifique, y los hombres se distinguirán por su valentía y servicio […].

El largo movimiento yihadista hace sentir a todos sus miembros que son parte de la umma, porque han pagado un alto precio y han participado en el sacrificio por establecer la sociedad islámica. Así, serán fieros guardianes de esta sociedad recién nacida a la que la umma entera ha asistido en los dolores del parto.

No hay duda de que la sociedad islámica nacerá, como no hay duda de que para nacer tiene que haber parto, y que el parto duele.

Azzam insiste también, en claro paralelismo con la hégira de Mahoma, que fue una retirada defensiva/ofensiva, y no sin relación con el foquismo guevarista de las yamaat de los años setenta, en la necesidad imperiosa de adoctrinar a los creyentes en la yihad antes de lanzarlos al combate. En una obra de título elocuente: Fi-l-yihad adab wa-ahkam (Usos y normas de la yihad), Azzam da cuenta de cómo la yihad es un hecho militar, con sus condiciones, sus fases y la obligación de reconvenir al enemigo antes de atacarle. Las fases de la yihad son: la hégira, la preparación para el combate, la guarda de las fronteras y el combate en sí, concebido a la manera clásica de qital (‘batirse, matar’) y no de nidal (‘luchar’), término preferido por

los fedayines laicos de los años setenta. A su manera, la yihad también es una guerra de caballeros. Las declaraciones contra los "cruzados", las cartas amenazadoras y las declaraciones de guerra que proliferaron en la prensa árabe internacional y luego en internet, respondían, entre otros aspectos, a esta lógica. Los yihadistas consideran Usos y normas de la yihad su propio tratado de fiqh sobre la yihad[216], una suerte de manual de la yihad yihadista.

Pero a diferencia del qutbismo, que se plasma en un yihadismo indigenista, la yihad a partir de la qaeda combate al enemigo exterior (sea Estados Unidos, Israel, la India o la impía comunidad internacional) antes que al interior (los regímenes totalitarios, el nacionalismo laico, la falsa democracia poscolonial) para liberar el territorio arrebatado al islam: Palestina, Afganistán, Cachemira, Yemen del Sur, incluso Mindanao o Al-Ándalus. Dada la elasticidad de la lista de lugares incluidos en esta acepción de "reconquista", el campo de batalla se torna casi mundial, y aun intemporal: Azzam fue uno de los primeros yihadistas en llamar a la reconquista de Al-Ándalus, territorio musulmán perdido porque, según él, los musulmanes, divididos, hicieron dejación de su obligación de hacer la yihad:

Pregunta: ¿Podemos hacer la yihad aunque no tengamos un imam [califa]?

Respuesta: Sí, podemos incluso sin imam. Nadie ha dicho que el hecho de que al conjunto de los musulmanes les falte un imam cancele la obligatoriedad de la yihad. De hecho, hemos visto a los musulmanes en los tiempos de las cruzadas y de los tártaros luchar a pesar de tener diferentes imames: uno en Alepo, otro en Damasco y más de uno en Egipto. Algunos pidieron auxilio a los cruzados contra sus hermanos imames, como sucedió cuando Chawar recurrió a los cruzados contra Dirgam en Egipto.

Ningún ulema ha dicho que tal situación y tal corrupción cancele la obligatoriedad de hacer la yihad en defensa de la tierra de los musulmanes, al contrario, redobla el deber. Igual sucedió en Al-Ándalus, donde, como dijo el poeta: "Están divididos en sectas, cada

una en un lugar, /con su comandante de los creyentes y su púlpito".

Y otro dijo: "Lo que pierde a Al-Ándalus/ es la proliferación de títulos sonoros,/ títulos pomposos en reinos engreídos,/ como un gato haciendo burla a un león". Ningún ulema ha dicho que en tal situación no haya yihad, al contrario, los mejores ulemas estuvieron en la primera línea de frente en Al-Ándalus

[217].

Un aspecto fundamental de toda la obra de Azzam es la forma del discurso, cuidadosamente persuasivo. Este fragmento de al-Difá an aradi al-muslimín aham furud al-ayán (La defensa de las tierras de los musulmanes es el primer deber individual, 1984) combina el formato de una fetua con el estilo característico de la tradición sapiencial árabe, ambos muy familiares para sus hipotéticos destinatarios, los musulmanes llamados a combatir en Afganistán. Siguiendo la estructura pregunta/respuesta propia de una fetua, se mezcla la exposición argumentativa, por lo demás sin grandes complicaciones doctrinales, con fragmentos de poesía, el género por antonomasia de la tradición árabe, cuyo prestigio como "archivo de los árabes" aún perdura en el inconsciente colectivo. La capacidad de persuasión retórica combina así lo racional y lo afectivo, lo didáctico y lo placentero, de modo que el lector/oyente se reconoce en la forma, pues el adoctrinamiento yihadista se asienta en fuertes dosis de empatía personal. En un tiempo en el que todavía no existía internet pero en el que los medios de comunicación ya condicionaban las formas de transmisión del conocimiento, el potencial proselitista de esta alocución, breve, directa y empática, era mucho mayor que el de las disquisiciones de otros manifiestos que, aunque acabaran siendo icónicos, resultaban demasiado arduos si la educación en la yihad pretendía popularizarse, salir de los círculos de vanguardia de las yamaat. En La obligación ausente de Fárach o en Mojones de Qutb primaba la carga expositiva de argumentación racional; en los textos de Azzam, comprender la yihad está al alcance de cualquiera.

La retirada soviética de Afganistán en 1989 y la posterior guerra

entre facciones muyahidines hizo evidente uno de los peligros que Azzam ya había previsto al insistir en la necesidad imperiosa de educar a los creyentes en la yihad antes de emprenderla: la fitna en las filas yihadistas. Azzan fue asesinado justo cuando parecía inminente el enfrentamiento entre su postura, contraria a la extensión indiscriminada de la yihad en tanto no se hubiera instaurado el Estado islámico en Afganistán, y la de Osama Bin Laden, su principal apoyo logístico en Peshawar, proclive a globalizar la yihad. Parece que, bajo la influencia de Aiman al-Zawáhiri, un "afgano" egipcio exmiembro de la yamaa al-Yihad al-Islami, Bin Laden meditaba ya un llamamiento generalizado a la yihad en Oriente Próximo, esto es, pasar de defender los territorios islámicos frente al enemigo exterior (la impiedad o kufr en el vocabulario yihadista) a reconquistar los territorios gobernados por el takfir (regímenes supuestamente islámicos pero en puridad aislámicos).

Capítulo 4

‘No hay más solución que la yihad’

Tres meses después de los atentados de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, Aiman al-Zawáhiri, antiguo militante de las yamaat egipcias forjado en el yihadismo qutbista de los años setenta y tenido por el cerebro gris de al-Qaeda, publicó su biografía intelectual Fursán tahta raya al-Nabí (Caballeros bajo el estandarte del Profeta)[218]. En estas páginas con título de reminiscencias épicas (parece una respuesta en el siglo XXI a los cruzados “caballeros del Santo Sepulcro”[219]), al-Zawáhiri reconocía la necesidad de un cambio de retórica, de prioridades y de estrategia yihadistas para no perder el contacto con la umma y para involucrar a las masas en la yihad, aunque fuera a medio plazo. Propone una “coalición” yihadista, que cree cumplida entre los talibanes y al-Qaeda, y alerta contra atacar a la población musulmana, pues es preciso atraérsela a la causa yihadista, toda vez que el mundo entero se ha coaligado en la guerra contra el islam, hasta el punto de que Rusia y Estados Unidos se han convertido en aliados, señala. Y concluye que “no hay más solución que la yihad”. Con el nuevo siglo se abría también un nuevo tiempo de reflexión y praxis yihadistas, enfrentadas ambas, reflexión y praxis, a sus propios fracasos y a algunos de sus fantasmas, entre ellos la relación con antiguos compañeros de viaje que también reclamaban una legitimidad islámica pero que abjuraban de la yihad. Al lema de raigambre poscolonial de los Hermanos Musulmanes “el islam es la solución” replicó al-Zawáhiri con este otro irreverente y casi sacrílego que consagra la yihadización del islam, hasta el punto de parecer querer robarle al propio islam sus pretensiones miríficas y usurparle su centralidad en el discurso. La recreación de una serie de conceptos que habían sido marginales para los padres fundadores del islamismo, como el takfir, la “alianza o ruptura” y el califato, conforman, en manos de la generación de yihadistas de los años noventa, una suerte de teología de la yihad.

La yihad global: a la reconquista de la umma entera

La instalación de tropas estadounidenses en Arabia Saudí a raíz de la guerra del Golfo de 1991 fue la circunstancia por la que el yihadismo internacionalista abjuro de los antiguos apoyos financieros y logísticos del régimen saudí. Es sabido que en aquel entonces las autoridades saudíes rechazaron el ofrecimiento de Osama Bin Laden para que una guerrilla de árabes retornados de Afganistán se hiciera cargo de la defensa de las fronteras del reino sin necesidad de acudir al auxilio norteamericano, y que en 1992 Bin Laden mantuvo una violenta discusión con el ministro del Interior por esta cuestión. A finales de 1992, las cuentas bancarias de Bin Laden fueron congeladas, y en 1994 se le retiró la nacionalidad saudí. En esta coyuntura, se produjo el acercamiento de los yihadistas a la oposición wahabista de Arabia Saudí, formada por el Frente del Rechazo y el Movimiento Sahwa ('despertar'), dos grupos que habían estado enfrentados históricamente por sus posturas divergentes sobre la participación en política (quietista en el caso de los del Rechazo; activista en la línea de los Hermanos Musulmanes en el caso de Sahwa)[220]. Las nuevas circunstancias ofrecieron a las tres tendencias (yihadistas, quietistas y políticos) una oportunidad de encuentro, lo cual a su vez aceleró la oposición del establishment saudí a sus antiguos socios yihadistas y empujó aún más a estos hacia la yihad global.

El nacimiento de la yihad global y el advenimiento del takfirismo

Tras la retirada soviética de Afganistán en 1989, la guerra entre las distintas facciones de muyahidines se recrudeció, y la mayoría de los combatientes árabes regresaron a sus países. Fue entonces cuando se popularizó en Occidente el apelativo de "afganos árabes" que recibían con anterioridad en los medios políticos y periodísticos

pakistaníes. Se estima que el número de árabes que se integraron en alguna de las facciones de la resistencia afgana en algún momento rondó los 20.000, sobre un total de unos 35.000 extranjeros de cuarenta y tres países. Con todo, y aunque no es lo que afirma la mitología creada, parece probado que fueron muy pocas las batallas contra el Ejército Rojo libradas por los escuadrones de afganos árabes (la de Jalalabad, en la primavera de 1987, es la más conocida). Al volver a casa, muchos de estos afganos árabes incorporaron los modelos de lucha a partir de la "base" aprendidos en Afganistán al enfrentamiento con sus respectivos regímenes, si bien una mayoría, menos llamativa, se integró en asociaciones filantrópicas de la órbita wahabí, como por ejemplo las diversas ramas de la Liga del Mundo Islámico, institución volcada en servicios educativos y asistenciales por todo el mundo. Además, las luchas intestinas entre facciones de retornados y entre los retornados y los líderes que habían permanecido en sus respectivos países diezmaron las expectativas insurreccionales de los afganos árabes a su regreso a casa[221].

Entre los que se decantaron por importar el yihadismo alqaedista a sus países fueron muy activos los argelinos que fundaron al-Yamaa al-Islamiya al-Musállaha (Grupo Islámico Armado), liderado por Áhmad al-Yazairi, radicalizados en extremo a partir de finales de 1994, cuando su nuevo emir, otro afgano árabe, Yamal Zaituni (m. 1996), decidió la erradicación de la corriente yazairista, esto es, apegada a la realidad local argelina, y lanzó una campaña de atentados indiscriminados contra la población civil. También fueron "afganos" los autores de los más sonados atentados en Egipto durante la década de los noventa, así como los responsables de los atentados contra el Ejército estadounidense en Arabia Saudí y Yemen de esos mismos años. En Jordania, los afganos árabes se reorganizaron en torno al Ejército de Mahoma (Yaix Muhámmad) y fueron acusados de conspirar contra las fuerzas de seguridad y dirigentes jordanos y palestinos implicados en las negociaciones con Israel. Pero todo este alqaedismo, al contrario del alqaedismo original afgano, ya no se centraba en la reconquista de territorios usurpados al islam que propugnaba Abdallah Azzam, sino que trasladó la yihad al corazón mismo de dar al-islam, a las sociedades musulmanas desislamizadas, según la interpretación por ellos hecha del takfir. Con ello se difuminó la noción espacial de la qaeda

concebida como territorio y se fortaleció la de qaeda como jurisdicción, como un espacio de lealtades comunitarias, incluso como cierto estado mental, desde donde lanzarse a la reconquista de la umma entera.

La perspectiva de emprender una yihad global y no de formar unas "brigadas internacionales" volcadas en la liberación de territorios arrebatados al islam conllevó, en el plano teórico, un cambio en el objetivo de la yihad: de la defensa de los territorios islámicos presentes y pasados frente al enemigo exterior, preconizada por Azzam, se pasó a la idea de reconquista del espacio violado a la umma por la impiedad de sus dirigentes. El objetivo de la yihad se globalizó, abarcó el mundo entero, tanto el territorio que en principio se hubiera considerado islámico pero que había caído en la antislamicidad (takfir) de los hipócritas (munafiqín) y los asociadores (muchtariqín) que lo gobernaban (los Mubarak, Ásad, Saúd), como el territorio del enemigo infiel (káfir) que era aliado y sostén de estos (Europa, la India, Estados Unidos).

Se tiene por partida de nacimiento de la yihad global el anuncio de la creación en febrero 1998 de al-Yabha al-Islamiya al-Álamiya li-Yihad al-Yahud wa-l-Salibiyín (Frente Islámico Mundial para la Yihad contra los Judíos y los Cruzados)[222]. En junio de 2001 el Frente se fusionó oficialmente con al-Qaeda, la organización de Bin Laden, bajo el nombre, por demás significativo, de Qaídat al-Yihad (Base de la Yihad). La "Declaración del Frente Islámico Mundial para la Yihad contra los Judíos y los Cruzados" es modélica en la forma: tras un repaso a la situación en que se hallan Arabia Saudí, Irak y Palestina, y la mención al consenso de los ulemas de todos los tiempos acerca de que esta yihad defensiva es de carácter individual, se proclama la yihad global en virtud de que los regímenes que gobiernan a los musulmanes han incurrido en takfir, esto es, se han situado fuera del islam y ponen en peligro a la umma. La declaración está aderezada con múltiples aleyas (C 3:102 y 110; 4:1; 11:88; 33:70-71), algunas claramente seccionadas para forzar su interpretación, como cuando cita: "Si os piden que les auxilies en nombre de la religión, debéis auxiliarles" (C 8:72), omitiendo las condiciones que establecen el antecedente ("los creyentes que emigraron y combatieron con su hacienda y sus personas por la causa de Dios y los que les dieron refugio y auxilio,

esos son amigos unos de otros") y, sobre todo, rompiendo la frase al no incluir la cláusula condicional que la completa ("a menos que se trate de ir contra un pueblo con el que os una un pacto"). También se mencionan varios hadices, pero apenas se recurre a autoridades en jurisprudencia doctrinal islámica más allá de Ibn Taimiya. Es una suerte de fetua que se basta con el criterio de autoridad de sus firmantes, los principales líderes yihadistas del momento: Osama Bin Laden, Aiman al-Zawáhiri (que firma por al-Yihad, Egipto), Rifai Áhmad Taha (de Yamaa Islamiya, Egipto), Mir Hamza (de Jamiatul Ulama-i Pakistan), Fazlur Rahman (de Harakat al-Ansar, Pakistán) y Abd al-Salam Muhammad Khan (de Harakat al-Jihad, Bangladesh). La declaración concluye así:

Por lo tanto, y conforme al mandato de Dios, hacemos llegar a todos los musulmanes el siguiente juicio:

Matar a los americanos y sus aliados, sean civiles o militares, es un deber que recae sobre cada musulmán apto, en cualquier país en que se halle y hasta que sean liberadas de las manos de aquellos tanto la mezquita de al-Aqsa como la gran mezquita de La Meca, y hasta que sus ejércitos salgan de todo territorio musulmán con las manos atadas, las alas rotas, incapacitados para amenazar a un solo musulmán, según Él ha ordenado, alabado sea: "¡Y combatid todos contra los asociadores, como ellos también combaten todos contra vosotros! Y sabed que Dios está con los que le temen", y según Su palabra: "Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios", así como Su palabra: "¿Por qué no queréis combatir por Dios y por los oprimidos —hombres, mujeres y niños— que dicen: '¡Señor! ¡Sácanos de esta ciudad de impíos habitantes! ¡Danos un amigo designado por ti! ¡Danos un auxiliar designado por ti!'".

Hacemos un llamamiento a que, con la ayuda de Dios, todo musulmán creyente en Dios y que desee ser recompensado por Él obedezca la orden de Dios de matar a los americanos y hacerse con sus bienes estén donde estén, en cualquier momento que pueda. Hacemos un llamamiento a los ulemas de los musulmanes, sus mandatarios, sus jóvenes y sus soldados a atacar y acabar con los americanos, soldados de Satanás, así como con sus aliados, secuaces

de Satanás. Puede que así se acuerden de que Dios ha dicho: "¡Sabes que Dios se interpone entre el hombre y su corazón y que seréis congregados hacia Él!" y que ha dicho […]. Firmado: […].

Por medio de esta declaración, la doctrina del takfir se convierte ante todo en una práctica, de modo que los yihadistas se aplican a anatemizar a los musulmanes que no siguen sus postulados. En este sentido, el takfir introduce en el yihadismo la idea de la necesidad de la revolución permanente, pues los enemigos del islam se han apropiado de la umma entera, y no solo de territorios como Afganistán o Palestina, que hay que recuperar para el islam. Azzam, sobre la base de su formación clásica de ulema de al-Ázhar, alertó de que el takfir entrañaba el peligro de provocar la fitna, la discordia y la sedición, con el consiguiente debilitamiento de la umma. Pero Aiman al-Zawáhiri, su rival nunca confeso y uno de los firmantes de la declaración, elevó el takfir a distintivo del yihadismo y lo popularizó al asumir el liderazgo intelectual de al-Qaeda una vez desaparecido Azzam. Aunque haya que anotar también que ello no evitó que, a la postre, en 2014, el takfir se volviera en su contra cuando un nuevo grupo, el Estado Islámico, se sirvió de esta práctica para no someterse a las directrices de al-Qaeda y enfrentarse abiertamente con al-Zawáhiri[223].

En el plano teórico, uno de los más radicales tratados sobre takfir y uso de la violencia es obra de otro afgano árabe, el palestino-jordano Issam Muhámmad Táhir al-Barqawi (alias Abu Muhámmad al-Maqdisi). Se titula Mílat Ibrahim wa-dáwat al-anbiyá wa-l-mursilín (Los seguidores de la confesión de Abraham y la prédica de profetas y enviados, ca. 1989) y parte de la exégesis que al-Maqdisi hace de esta aleya: "Tenéis un bello modelo en Abraham y en los que con él estaban. Cuando dijeron a su pueblo: 'No somos responsables de vosotros ni de lo que servís en lugar de servir a Dios. ¡Renegamos de vosotros! ¡Ha aparecido, entre nosotros y vosotros, hostilidad y odio para siempre mientras no creáis en Dios Solo!'" (C 60:4). Según la interpretación de al-Maqdisi, los poderes del mal (tagut) han infectado todo el cuerpo social y político que se dice islámico, pero que en puridad cae en la categoría de "hipócrita" (munafiq), pues se ha apartado de la auténtica

comunidad islámica. La consecuencia de esta anatematización del orbe islámico al completo es inmediata: es un deber de cada musulmán combatirlo con las armas[224]. Surge así la corriente yihadista que luego sus detractores denominarán "takfirismo" (al-takfiriya), siendo "takfiris" sus seguidores.

Pero el takfirismo no hubiera resultado tan atractivo para la militancia yihadista si no hubiera tenido importantes consecuencias tácticas sobre el terreno. Fue otro jordano seguidor de Maqdisi, Abu Músab al-Zarqawi (1966-2006), quien lo popularizó tras asumir el liderazgo para la implantación de al-Qaeda en Irak a raíz de la invasión del país en 2003 por Estados Unidos y sus aliados. La interpretación radical que el takfirismo hace del takfir, valga el juego conceptual, conducía a que los chiíes se convirtieran en un objetivo preferente del yihadismo, lo cual se adaptaba bien a las circunstancias concretas de la guerra en Irak tras la ocupación estadounidense (2003-2011). En una conocida carta dirigida a Bin Laden y a al-Zawáhiri proponiéndoles aunar esfuerzos en la yihad iraquí, al-Zarqawi hace una disección de la población iraquí, de la situación del país tras la ocupación y del plan de trabajo y modo de operar. En ella no deja lugar a dudas: el primer enemigo a combatir son "las sectas heréticas", esto es, los chiíes, y partiendo de esta premisa ofrece una alianza a al-Qaeda que "una vez se haga pública en los medios de comunicación irritará a los infieles y agradará a los musulmanes, pues los creyentes verán en ello una señal de Dios. Pero en cualquier caso, si vosotros lo veis de otra manera, seguiremos siendo hermanos y ninguna querella nos podrá separar"[225].

A pesar de que la alianza siguió adelante, esta interpretación del takfir halló una fuerte oposición en el seno del yihadismo. Al-Maqdisi, que estaba condenado a cadena perpetua en Jordania por haber planeado los atentados contra civiles estadounidenses en ese país, hizo públicos varios escritos en 2004 condenando la actuación de al-Zarqawi, que se decía su discípulo, en concreto por los atentados contra los chiíes iraquíes. Unos meses después de su declaración contra las tesis de al-Zarqawi, al-Maqdisi fue puesto en libertad, aunque fue encarcelado de nuevo en 2009 y liberado en 2014, coincidiendo con unas declaraciones en las que se oponía al asesinato de rehenes por la Organización del Estado Islámico. Sus

posiciones últimas contra la manipulación ideológica del takfir le han enfrentado tanto a los líderes de al-Qaeda como a los del Estado Islámico. Con todo, su carisma sigue siendo enorme, y su página web al-Tawhed[226] es una de las más visitadas por público de todo tipo, en parte por el gran fondo bibliográfico sobre islam que ofrece.

Por su parte, el propio al-Zawáhiri le dirigió a al-Zarqawi una carta criticándole por la deriva antichií en la que había caído, que alejaba la yihad de sus objetivos globales y olvidaba que en Irak el objetivo primero debían ser las fuerzas de ocupación estadounidenses, por más que los líderes chiíes colaboraran con ellas[227]. Aiman al-Zawáhiri interpretó a su vez el takfir inicial de al-Maqdisi. Se inclinó por un yihadismo global bajo la rúbrica de "al-walá wa-l-bará" ('alianza/ruptura'), que no por ello dejó de acabar enfrentado igualmente a la Organización del Estado Islámico: en mayo de 2017 el Estado Islámico llevó el takfirismo a extremos anatemizando a al-Qaeda y los talibanes, lo cual provocó notables escisiones entre sus propios ulemas[228].

'Alianza o ruptura': un nuevo artículo de fe

Si la qaeda ('la base') había sido el fundamento táctico del yihadismo internacionalista y estructuraba física y psicológicamente su yihad, la doctrina con la que se materializó el paso de la yihad internacionalista a la global la expuso el egipcio Aiman al-Zawáhiri en su obra La alianza y la ruptura. Un artículo de fe adulterado y una realidad perdida de vista, de finales de 2002[229]. El nuevo dogma expresado por al-Zawáhiri mediante la fórmula binaria walá/bará ('alianza/ruptura') establece un modo de comportamiento irrenunciable para los musulmanes, que los encierra en un universo polarizado, en el que no caben los matices. Según esta doctrina, extraída de varias referencias coránicas y un sinfín de hadices, los musulmanes han de aliarse en toda circunstancia, no pueden mantener lazos con quienes no son musulmanes, y, por lo tanto, deben romperlos asimismo con quienes dejen de serlo. El mundo se presenta dividido y enfrentado

sin remisión: o se está con los verdaderos creyentes que defienden el islam y hacen la yihad contra todos los demás (sean musulmanes o no) o se está contra ellos.

A diferencia de las minuciosas disquisiciones sobre la yihad en cuanto deber islámico y su tipología que preocuparon a un erudito como Azzam, e incluso a un activista como Bin Laden, al-Zawáhiri, más osado, teoriza sobre la sociedad en su conjunto a partir de un dogma que eleva a fundamento de fe: si la fe mínima para los padres del moderno yihadismo descansaba en la yihad, con al-Zawáhiri la "alianza o ruptura" articula la fe en sí misma. En este salto doctrinal es fundamental el perfil intelectual y personal de los jeques yihadistas del siglo XXI, ajenos al currículum formativo y profesional de las universidades islámicas: ninguno de los firmantes de la "Declaración de la Yihad" es un ulema propiamente dicho, a diferencia de Azzam o al-Maqdisi. Pero esto no es nada del otro mundo, pues ni Hasan al-Banna ni Sáyyid Qutb, las dos figuras carismáticas del islamismo del siglo XX, lo habían sido. Sin embargo, a lo largo de los años ochenta, coincidiendo con la yihadización del qutbismo, la erudición religiosa cobró un prestigio que no había tenido antes. No fue ajeno a ello la intromisión de las autoridades religiosas wahabíes en la lucha en Afganistán, pero tampoco le vino mal a la jerarquía de los Hermanos Musulmanes, interesada en despopularizar las yamaat y recobrar el control de los fundamentos islamistas. Precisamente la biografía de al-Zawáhiri, con todas sus contradicciones, ilustra como ninguna otra la trayectoria conjunta del yihadismo desde los tiempos de las yamaat egipcias de los setenta a la globalización de la yihad en el siglo XXI.

Al-Zawáhiri, estudiante de Medicina, nació al islamismo en una yamaa universitaria egipcia de finales de la década de 1960, que en 1978 se alió con al-Yihad, el grupo de Abd al-Salam Fárach y Táriq al-Zúmar. Tras el asesinato de Sadat en 1981, en el que al-Zawáhiri no participó directamente, fue encarcelado, experiencia que le identificó aún más con Sáyyid Qutb, al que tenía por su mentor espiritual. Liberado en 1984 en el marco de un tibio proyecto de apertura política de Hosni Mubarak (g. 1921-2011), partió hacia Afganistán, que ya había visitado brevemente en 1980 en calidad de cirujano de la Media Luna Roja. La vivencia de la yihad en Afganistán mostró a al-Zawáhiri la conveniencia de pasar del

islamismo de las células revolucionarias al de la movilización popular a gran escala. Allí reorganizó el grupo al-Yihad con los egipcios que acudían a emprender la lucha, y logró financiación a través de Osama Bin Laden para sus actividades en Egipto. Fue una época en la que al-Zawáhiri disputó subrepticiamente el liderazgo yihadista en dos frentes: el egipcio, protagonizado por la genérica Agrupación Islámica (al-Yamaa al-Islamiya), dirigida por el jeque azharí Úmar Abd al-Rahmán (1938-2017), y el de los afganos árabes, liderados por Abdallah Azzam.

Los años noventa fueron años de tránsito para al-Zawáhiri y, en general, para todo el islamismo. Su tesis era que la lucha no debía limitarse a los territorios arrebatados a los musulmanes, como había defendido Azzam, sino que había de golpear el corazón mismo de las sociedades musulmanas para derrocar a los regímenes "hipócritas" locales, que habían incurrido en takfir. El apoyo de los musulmanes locales era deseable, pero no una condición imprescindible para lanzar la yihad. Al-Zawáhiri trató de implementar en Egipto esta yihad a mitad de camino entre el islamismo de la vanguardia revolucionaria en el que militó en sus orígenes y la movilización a gran escala que buscaba la organización rival, la Agrupación Islámica. Pero la presión policial a partir de 1992, el fracaso en la popularización de la yihad y la retractación de los líderes históricos de la Agrupación Islámica —que en 1997 hicieron un llamamiento renunciando a la yihad y abogando por el proselitismo pacífico (por la dawa) y la reislamización vertical[230]— fueron arrumbando las tesis de la yihad contra el enemigo próximo en favor de un yihadismo global que apuntaba al territorio del enemigo "impío" (kufr), esto es, directamente a Occidente. En febrero 1998, al-Zawáhiri fue uno de los seis firmantes de la mencionada "Declaración del Frente Islámico Mundial para la Yihad contra los Judíos y los Cruzados", que inauguró el tercer tipo y tiempo del yihadismo, el de la yihad global.

Los atentados de Nairobi y Dar es-Salam (1998), contra el destructor estadounidense USS Cole en Yemen (2000) y el 11-S en Washington y Nueva York (2001) fueron consecuencia de la nueva táctica, que apuntaba al corazón de los "infieles" más que al de los "hipócritas", y que al-Zawáhiri denomina "la globalización del

combate de cara al futuro del movimiento yihadista":

Las potencias occidentales, hostiles al islam, han identificado con claridad a su enemigo, que denominan "el fundamentalismo islámico". Hasta Rusia, su antiguo enemigo, se ha coaligado con ellas. Se sirven de distintos medios para combatir al islam: la ONU, los gobernantes serviles de los pueblos musulmanes, las multinacionales, los servicios de información e inteligencia, las agencias internacionales de noticias y las cadenas por satélite o las ONG que sirven de cortina al espionaje, el proselitismo, los complots y el tráfico de armas.

Frente a esta coalición, se ha formado una alianza yihadista compuesta por movimientos yihadistas de varios países musulmanes y por los dos países ya liberados gracias a la yihad, Afganistán y Chechenia. Aunque esta alianza acaba de nacer y aún está dando sus primeros frutos, crece rápida y robusta. No tiene que demostrar su grandeza, sus actos hablan por sí solos, y provoca tal pavor e inquietud en Occidente que domina todos sus pensamientos y le obliga a un continuo estado de alerta.

Es una nueva potencia en auge, al margen de las normas del orden mundial y que, libre del servilismo al imperialismo occidental dominante y portadora de la promesa de erradicar la nueva cruzada contra las tierras del islam, se agrupa bajo el estandarte de la yihad. Está preparada para vengarse de los cabecillas del bando de la impiedad mundial (Estados Unidos, Rusia e Israel), arde en deseos de cobrarse la sangre de los mártires, el dolor de las madres, el desamparo de los huérfanos, los sufrimientos de los prisioneros y las heridas de los torturados a lo largo y ancho de las tierras del islam, desde el Turkestán oriental hasta Al-Ándalus.

Asistimos hoy a la aparición de un fenómeno nuevo, pero duradero y en expansión: el de los jóvenes muyahidines que dejan familia y nación y renuncian a los bienes materiales, los estudios o el empleo para emigrar en busca de los campamentos de la yihad. Con la aparición largamente anhelada de este nuevo tipo de jóvenes musulmanes, cuya falta ensombrecía la realidad de la umma, crece entre todos los hijos del islam, ansiosos de alcanzar la victoria, una

nueva conciencia que se resume así: “No hay más solución que la yihad”

[231].

A oídos de cualquiera mínimamente familiarizado con el lenguaje islamista, en la conclusión de al-Zawáhiri “no hay más solución que la yihad” resuena el lema de los Hermanos Musulmanes: “El islam es la solución”[232]. Al-Zawáhiri lo rebate. Es más, en la aseveración de al-Zawáhiri también resuena la chahada misma, el primer pilar del islam que literalmente reza: “No hay más dios que Dios”. En cierto modo, y aquí se halla la gravedad del asunto, el islam queda reducido a la yihad, pues la yihad contra el tagut (‘los poderes del mal’) es, según al-Zawáhiri, la única vía para reinstaurar los principios fundamentales del islam, de modo que el resto de la doctrina islámica resulta superflua. Llegado a este punto, el yihadismo ya ha perdido sus complejos de “hermano pequeño” del islamismo y se ha emancipado del tronco común, al que no duda en atacar y expulsar del universo islámico. Para ello, le resulta de gran utilidad un ingenioso constructo: al-walá wa-l-bará (‘alianza/ ruptura’).

Sin duda, la aportación fundamental de al-Zawáhiri a la doctrina yihadista es la actualización y popularización del principio coránico que estipula la alianza incondicional de los creyentes (al-walá), una alianza inviolable que, en caso de ruptura, expulsa del islam al individuo o la comunidad y exige que se les combata (al-bará). Ya no se trata solo de la polarización “enemigo lejano” (Occidente) / “enemigo cercano” (los impíos regímenes de los musulmanes), sino de “matar al padre” incluso. Para el yihadismo global, el reconocimiento de los regímenes existentes, explícito si se acepta el juego político, por ejemplo a la manera del Frente Islámico de Salvación argelino a comienzos de la década de 1990, o implícito si se renuncia a luchar contra ellos, como es el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios tras la era naserista, supone la violación de la alianza islámica y convierte a los propios islamistas en enemigos. Todo un entramado histórico justifica esta reelaboración doctrinal.

La “alianza o ruptura” fue un principio esgrimido por los wahabíes cuando, a inicios del siglo XIX, hubieron de justificar su desacato al gobierno otomano. Los nuevos yihadistas lo reformulan para situarlo en la base misma del islam y extender la yihad como estrategia al mundo entero[233]. Al-Zawáhiri, extremando las tesis de al-Maqdisi, pergeña en el manifiesto Alianza/ruptura. Un dogma manipulado y una realidad marginada las bases teóricas del binomio walá/bará, elevado a artículo de fe parejo, desde su punto de vista, al tauhid: walá/bará sería al cuerpo social lo que el tauhid al cuerpo teologal. La fijación textual de este opúsculo de apenas treinta páginas da cuenta por sí sola de la nueva era autoral del yihadismo: el texto, publicado en varios números de finales de 2002 del prestigioso periódico interárabe al-Quds al-Árabi, ha circulado abundantemente por internet, al margen de los impresos tradicionales y sometido a los avatares de rescritura propios de las nuevas tecnologías, que dificultan atribuciones inequívocas. En este manifiesto al-Zawáhiri dota hábilmente de legitimidad islámica a sus presupuestos, no solo con citas coránicas y un despliegue de fuentes clásicas de toda tendencia y registro, sino sobre todo anclando en la historia de las sociedades musulmanas los referentes con que enjuiciar y categorizar el presente. Si Azzam apelaba a los sentimientos, seguro como estaba de su saber islámico azharí, que no tenía que demostrar, Zawáhiri apela a la razón, como si su formación como médico actuase en un doble sentido: por un lado, le obliga a demostrar que sus conocimientos de la historia y las disciplinas islámicas son profundos, para que no quepa cuestionar sus conclusiones; por otro, la exposición en forma causa-consecuencia de las ciencias empíricas la aplica al análisis del presente desde presupuestos históricos. Según este esquema, las Guerras de Ridda (‘apostasía’) que en 633 siguieron a la muerte de Mahoma son un antecedente de la actitud irreligiosa de los actuales regímenes árabes que aceptan las disposiciones de las Naciones Unidas sobre Palestina; la aislamicidad de los mongoles del siglo XIII es pareja al comportamiento del Gobierno pakistaní tras el 11 de septiembre de 2001; y las tretas de los judíos de Medina casan con las de los cristianos y los judíos europeos que desmembraron el mundo árabe en la Primera Guerra Mundial.

El escrúpulo en el uso de las autoridades de al-Zawáhiri es un desafío a los ulemas tradicionales, a los que arrebata su capacidad

de enjuiciamiento dejando hablar a las fuentes. Al creyente solo le cabe elegir: o con ellos o con nosotros, o con los regímenes corruptos o con la yihad. En un texto posterior, La absolución[234], la versión ya más elaborada de walá/bará, al-Zawáhiri despliega todos sus argumentos para, según reza el subtítulo, "absolver al pueblo de la pluma y la espada de la acusación infundada de ser débil y flojo":

Interrogado sobre el estatuto de un musulmán que se queda voluntariamente en territorio infiel [esto es, en los territorios de la península ibérica conquistados por los cristianos a los musulmanes], Ibn Hazm respondió: "Si un combatiente musulmán rinde un servicio a los infieles o se compromete con ellos, él mismo es un infiel, aunque viva allí por cuestiones de interés, puesto que es como su protegido, dado que podría juntarse con el resto de los musulmanes en su territorio, que no está lejos. No le encontramos excusa, y a Dios corresponde el perdón".

Según el jeque del islam Ibn Taimiya a propósito de los musulmanes que huyen y se unen a los mongoles: "Cualquier jefe militar, o quien sea, que se les una, será considerado apóstata". El imam magrebí al-Wunsharisi, muerto en el año 880 de la Hégira, escribió una fetua muy importante titulada "La revelación luminosa de las normas para el que está en el territorio donde gobiernan los cristianos y no ha emigrado, y sobre las penas y castigos que le corresponden", a propósito de los musulmanes andalusíes que habiendo pasado a Marruecos después de la caída de Al-Ándalus en manos cristianas, no soportaban vivir en Marruecos y deseaban volver a Al-Ándalus por motivos mundanos. La misma cuestión se le expuso al jeque yemení Abd al-Bari al-Ahdal, muerto en 1271 de la Hégira.

El jeque Muhámmad Rachid Ridá, en una larga fetua prohibiendo la adopción de la nacionalidad francesa, o cualquier otra, durante la ocupación francesa de Túnez, sentenció, tras afirmar que tal cosa supondría apostatar del islam: "Semejante adopción supone que el concernido acepta poner sus bienes y su vida a disposición de la lucha contra los musulmanes si el Estado se lo pide, lo cual, sin lugar a dudas, hará si lo necesita. Sobre este asunto hay un consenso total en multitud de sentencias bien conocidas de la tradición musulmana: quien cambia de nacionalidad comete una

infracción, y esta infracción es, como se avisa unánimemente, un delito de impiedad".

Todos los argumentos apuntan a que adoptar una nacionalidad es pertenecer a un Estado y aceptar sus leyes, de modo que si este Estado combate o agrade a los musulmanes, quienes tienen su nacionalidad se convierten en partícipes del combate y de la agresión contra los musulmanes

[235].

Esta subversión de los principios de autoridad clásicos que acomete al-Zawáhiri tiene su correlato en otros ámbitos estratégicos no menos definitorios del yihadismo global. En el campo mediático, gracias a la espectacularidad de la puesta en escena de los atentados terroristas, el nuevo yihadismo logró que se prestara a su causa una atención que en tiempos anteriores los medios de comunicación occidentales habían escamoteado a los muyahidines. En el campo militar, encontró en la periferia geopolítica del mundo islámico (en la frontera entre Asia Central y Meridional y entre África del Norte y África Central) reductos en que organizar sus centros de entrenamiento, nuevas qaedas para la reconquista del territorio islámico de fuera adentro. Además, esta presión desde los márgenes contó con otra táctica especialmente corrosiva: los atentados suicidas, que no solo llevaban la yihad fuera de la geografía del islam sino que se saltaban también los límites de las anteriores normas para una yihad "de caballeros", expuesta por Azzam. Las nuevas plasmaciones tanto en lo mediático como en lo militar ahondaron en la estrategia de socialización de la yihad globalizada.

La del yihadismo global fue una yihad que buscaba involucrar a los musulmanes en su conjunto, que no se conformaba ya con las bases/qaedas, sino que, por el contrario, desechaba la clandestinidad y despreciaba las virtudes miríficas del golpe de Estado. El espectáculo formaba parte de su afán global por implicar a toda la sociedad y, llegado el caso, hacerla estallar desde dentro: los atentados contra las comunidades cristianas de Irak y Egipto, que se multiplicaron a finales de la década del 2000, se inscriben en

la búsqueda de estrategias según esta lógica. Al-Zawáhiri concluye el manifiesto Alianza /ruptura con estas palabras:

Tendemos la mano a todos los musulmanes ansiosos de la victoria del islam para que participen en nuestro plan de trabajo, que busca salvar a la umma de su dolorosa situación y que se basa en la ruptura con los tiranos, la hostilidad contra los infieles, la alianza entre los creyentes y la yihad en la senda de Dios

[236].

De esta manera, el yihadismo global rebasó las fronteras estatales y la jerarquización de un mando único, y se constituyó en una constelación de grupos descentralizados, entrenados para el combate y capacitados para atraer y adoctrinar a simpatizantes. Los incipientes yihadistas acudían a realizar estancias de formación en campamentos deslocalizados: si antaño las qaedas se concentraban en Pakistán y Afganistán, a partir de 2002 bases nómadas pulularon por los desiertos del Sahel y del Cuerno de África, y por las montañas del Cáucaso y del Pamir. De regreso a sus distintos países, los yihadistas combinaban el proselitismo con la planificación y ejecución de atentados. En Argelia, en Marruecos, en Turquía, en Yemen, las células yihadistas, sin gran arraigo social, pasaron no obstante a la ofensiva valiéndose de coyunturas locales favorables a la "espectacularidad". Con posterioridad, los comunicados de las células se encargaron de inscribir la acción en la senda de la yihad global[237]. Igualmente, los atentados en capitales europeas o en centros turísticos de países musulmanes, incluso la mera noticia de su gestación o de su neutralización por parte de las fuerzas de seguridad, coadyuvaban a una yihad global que retroalimentaba a la red en su conjunto.

Sin embargo, a pesar de la impronta posmoderna de la acefalia del yihadismo global, es posible vislumbrar cierto cambio de estrategia hacia mediados de la década del 2000. Sin llegar a existir una planificación centralizada de atentados y declaraciones, se produjo

una mayor coordinación a la hora de que una cúpula refrendase la ejecución de las actuaciones yihadistas y elaborase su justificación teórica. En septiembre de 2004, los yihadistas iraquíes del grupo al-Tauhid wa-l-Yihad anunciaron la alianza de su organización con la de Bin Laden, bajo un nuevo nombre conjunto: Qaídat al-Yihad fi Bilad al-Rafidáin (Base de la Yihad en Mesopotamia). En enero de 2007, también se anunció una nueva rotulación del argelino al-Yamaa al-Salafiya li-l-Dawa wa-l-Qital (Grupo Salafista para la Predicación y el Combate), que pasó a llamarse Tanzim al-Qaída fi-l-Mágrib (Organización de al-Qaeda en el Mágreb). Sin duda, al-Zawáhiri fue el cerebro gris de esta recomposición de al-Qaeda: fue quien recondujo su estrategia y la supo exponer públicamente a sus seguidores y a la constelación mediática que seguía sus andanzas. Y tras el asesinato de Bin Laden por el Ejército estadounidense en mayo de 2011, se convirtió en el líder indiscutible de la organización. Pero este yihadismo globalizado tenía sus limitaciones: precisaba de una utopía redentora en continua superación de sí misma, que se vio truncada con el estallido revolucionario de 2011 en las sociedades árabes. Esto no significó que el yihadismo hubiera perdido su capacidad operativa, sino que debía reconsiderar su aspiración de proyecto liberador de los musulmanes desheredados. Ante la necesidad de adaptarse a la realidad concreta de la lucha por la emancipación en cada país que las revueltas árabes evidenciaron, el yihadismo mutó una vez más.

El yihadismo glocalizado

Las revoluciones populares árabes de 2011 situaron al yihadismo ante una nueva encrucijada. Las demandas de la calle egipcia, tunecina, bahreiní, siria o yemení (resumidas en el lema "pan, libertad y justicia social") nada tenían que ver con el islam, ni tampoco con los pujos islamistas de una parte de la sociedad que, llegado el momento de las grandes movilizaciones, buscó vías de entendimiento con la gran masa de descontentos con el autoritarismo vigente: "El pueblo quiere la caída del régimen" era el eslogan coreado de Marruecos a Bahréin sin distinción de ideologías. Así que el yihadismo cambió de piel para adaptarse a esta nueva realidad, una realidad global que respondía a lo que Pankaj Ghemawat[238] definió como "Mundo 3.0".

Ghemawat sostiene que el mundo 2.0 que caracterizó el final del siglo XX con la caída del muro de Berlín está superado por las condiciones del mundo 3.0. Estas condiciones las analiza a través de los índices de desapego emocional CAGE (cultural, administrativo-político, geográfico y económico) y concluye que el fundamento del mundo 3.0 es el enraizamiento de la distancia en términos egocéntricos, a diferencia del cosmopolitismo convencional del mundo 2.0, que aspiraba y aspira a un Estado donde la distancia carezca de importancia. En realidad, la chispeante exposición de Ghemawat sobre enraizamiento y mundo 3.0 enlaza con la teoría de la glocalización que en 1992 formuló Roland Robertson[239]. Siguiendo estos parámetros de análisis, hablamos de "yihadismo glocalizado" como un yihadismo del mundo 3.0, en la medida en que el yihadismo posterior a 2011 rebasa el islam visto desde arriba y desde fuera, o lo que es lo mismo, desde lo "translocal" o guevarista y lo "supralocal" o internacionalista, como hacía el mundo 2.0. Este yihadismo busca recolocarse en las condiciones espaciales del contexto social, político y económico de cada región en función de las consideraciones de carácter temporal de las dos primeras décadas del siglo XXI, caracterizadas a su vez por la

omnipresencia del islam en el debate global de la “lucha contra el terrorismo”. Se trata pues de un yihadismo glocalizado y no ya global, en la medida en que reconstruye las nociones de hogar, comunidad y ubicación desde acciones y procesos referidos a dinámicas globales crecientes pero arraigados en lo local, negociando múltiples compromisos (culturales, nacionales, lingüísticos, étnicos, de género), lo cual descarta que sea un enclave de homogeneidad o autenticidad doctrinal universales.

El punto de inflexión para que la globalización en que derivó el yihadismo internacionalista se trocara en glocalización fueron los acontecimientos del año 2011. Por un lado, los levantamientos populares en distintos países árabes aceleraron la inestabilidad regional que la invasión estadounidense de Irak en 2003 había desencadenado y crearon vacíos de poder que los yihadistas buscaron ocupar. Por otro, Estados Unidos, al ajusticiar a Bin Laden también en 2011, creó otro vacío simbólico en el liderazgo de al-Qaeda, que rápidamente cubrió al-Zawáhiri, hábil estratega pero mucho menos carismático que Bin Laden. Así, el yihadismo hubo de enfrentarse a un tiempo glocal en múltiples sentidos. Las experiencias paraestatales y la yihad customizada son las principales manifestaciones glocales del yihadismo de esta segunda década del siglo XXI.

Las experiencias paraestatales y el ritornello califal

La derrota de los talibanes en Afganistán a raíz de la intervención internacional que siguió a los atentados del 11-S de 2001 de Nueva York y Washington y la ocupación estadounidense de Irak (2003-2011) fueron determinantes en la configuración de una nueva generación yihadista curtida en la insurgencia armada local y la represión carcelaria, sin vínculos directos con los campos de entrenamiento de al-Qaeda de las dos décadas anteriores. El Estado Islámico de Irak (ISI, según sus siglas en inglés) fue el nuevo nombre que tomó una coalición de grupos en la que se integró en 2006 la anterior Base de la Yihad en Mesopotamia, conocida como al-Qaeda en Irak. El cambio de nombre habla por sí solo: se pasaba

de la mentalidad de “base” a la mentalidad de “Estado”.

La fundación del Estado Islámico de Irak en 2006 fue el resultado de la coyuntura que llevó a una coalición entre los yihadistas de al-Qaeda en Irak, que se hallaban en un periodo de transición tras el asesinato de al-Zarqawi, y los nacionalistas de la insurgencia sunní posbaazista, faltos de estrategia de resistencia ante la prepotencia del gobierno chií de Bagdad. En este contexto, la territorialidad implícita en la denominación “Estado” respondía a la lógica de los nacionalistas, mientras que el marchamo “islámico” satisfacía las exigencias yihadistas. En un manifiesto de marzo de 2007 firmado por el líder del recién creado ISI, Abu Omar al-Bagdadi (1959-2010), se actualizaban las viejas cuestiones del carácter de la yihad en el marco concreto de la ocupación estadounidense de Irak, y se avanzaban las estrategias que luego caracterizaron la praxis yihadista del Estado Islámico en la década siguiente: vuelta a la lucha contra el enemigo cercano y necesidad de justificar las víctimas colaterales del enfrentamiento:

Art. 9. Consideramos que la yihad en la senda de Dios es un deber de cumplimento individual desde la caída de Al-Ándalus hasta que se liberen los países de los musulmanes, lo es para el virtuoso y para el descarriado: el mayor pecado después de la impiedad contra Dios es no cumplir con la yihad en el camino de Dios cuando es de cumplimiento individual. Dijo Ibn Hazm: “No hay mayor pecado después de la impiedad que, por culpa de la irreligiosidad de un musulmán al que los demás no le piden cuentas de su irreligiosidad, se incurra en el pecado de rechazar la yihad contra los impíos y se ordene que las mujeres de los musulmanes se les sometan”.

Art. 10. Creemos que los territorios [musulmanes] en los que rigen las formas de la impiedad y en los que las leyes de la impiedad prevalecen en lugar de las leyes del islam son territorios de impiedad, si bien esto no implica necesariamente que consideremos impíos a sus habitantes, en la medida en que las leyes que rigen hoy en día en todos los territorios del islam son las leyes y formas de la tiranía (tagut). Nosotros consideramos impiedad y apostasía la de todos los gobernantes y ejércitos de esos Estados, y combatirlos es una obligación más necesaria que combatir a los ocupantes

cruzados. Por eso, es preciso avisar de que nosotros combatiremos a cualquier fuerza que invada el Estado del Islam de Irak, así lleve nombre árabe o islámico. Les avisamos y advertimos para que no sean el chivo expiatorio del ocupante, como se ha sugerido para solucionar la crisis de la ocupación cruzada de Irak

[240].

El manifiesto deja entrever las dudas del líder del ISI acerca de la fidelidad de sus socios exbaazistas, a los que amenaza ante una eventual colaboración con el ocupante. Ya dos artículos antes del antes citado se declaraba incompatible con el islam todo tipo de secularismo, como el panarabismo, el nacionalismo, el comunismo y el mismo baazismo. Es evidente que la colación de yihadistas y nacionalistas era contra natura, y apenas duró un año: en 2007 Estados Unidos se esforzó en atraerse a los árabes sunníes iraquíes canalizando en la milicia Sahwa una coalición de tribus e intereses, mientras que los intentos del ISI por conquistar territorio fracasaron. El líder del ISI, Abu Omar al-Bagdadi, fue abatido en 2010 en un ataque estadounidense, y el liderazgo lo asumió Ibrahim al-Bagdadi. Sin embargo, cuando la existencia de la organización parecía residual, el estallido de la Revolución siria en la primavera de 2011 cambió el rumbo de los acontecimientos.

En 2012 el ISI expandió su estrategia a Siria a través del Yábhat al-Nusra li-Ahl al-Cham (Frente al-Nusra de la Gente de Cham), que se nutrió, a su vez, de los yihadistas que el régimen de Bachar al-Ásad liberó de sus cárceles. En abril de 2013 Abu Bakr al-Bagdadi decretó la unificación de ambos grupos en la organización al-Daula al-Islamiya fi-l-Iraq wa-l-Cham (Estado Islámico de Irak y Siria, ISIS en sus siglas en inglés y Daesh en árabe), si bien el líder del Frente al-Nusra, Abu Muhámmad al-Yaulani, hizo su baia, el tradicional juramento de fidelidad islámico, a al-Qaeda, el rival del ISI, y mantuvo la independencia de la organización prosiguiendo la guerra en el oeste de Siria. Las conquistas territoriales del ISIS en el oeste de Irak y el este y noreste de Siria crecieron al tiempo que aumentaban los enfrentamientos con al-Qaeda, hasta que se produjo la ruptura oficial en febrero de 2014. Así nació el Estado Islámico

(EI), a secas, sin las anteriores demarcaciones territoriales, y con él se cerró un ciclo de yihad global y se abrió el tiempo de la organización estatal.

La materialización más importante del nuevo Estado fue la proclamación de un califato al que se invitaba a unirse a todos los musulmanes bajo la égida de un califa que reclamaba una baia sin restricciones por parte de todos los grupos yihadistas[241]. El 29 de junio de 2014, Abu Muhámmad al-Adnani, portavoz del Estado Islámico, declaró que este cumplía todas las condiciones para proclamar el califato, y que no hacerlo o retrasarlo sería un pecado, razón por la cual:

El Estado Islámico, representado por "los que atan y desatan", esto es, sus notables, líderes, comandantes y el Consejo de la Chura, ha decidido anunciar la instauración del califato islámico, designar un califa para los musulmanes y jurar fidelidad al jeque muyahidín, el sabio, el hombre de acción y devoción, el heroico imam renovador, descendiente de la Casa del Profeta, el siervo de Dios Ibrahim Ibn Awwad Ibn Ibrahim Ibn Ali Ibn Muhámmad al-Badri al-Quraichí Al-Hachemí, descendiente de Huséin, de Samarra por nacimiento y crianza y bagdadí por formación y residencia

[242].

La inauguración de este nuevo califato rompió con casi un siglo en que la cuestión califal había ido cayendo en el desinterés general, también por parte de los ideólogos islamistas, y reavivó el debate sobre las características que había de tener el califa y el tipo de baia que precisaba. La "cuestión del califato", como se la llamó tras la derrota otomana en la Primera Guerra Mundial, es de gran interés para comprender la legitimidad que buscaba el nuevo Estado del siglo XXI, que surgió de la llamada "Organización del Estado Islámico" para autoproclamarse después "Estado Islámico".

La desmembración del Imperio otomano tras la Gran Guerra supuso la desaparición de facto del califato, si bien hasta marzo de 1924 la

Asamblea Nacional Turca no lo abolió de iure. Entre 1919 y 1935 se sucedieron las discusiones entre ulemas e intelectuales seculares sobre si cabía restaurarlo como símbolo necesario de la unidad de la umma, bien con valor solo espiritual bien acompañado de potestades políticas, o si, por el contrario, el califato no era un imperativo islámico ineludible[243]. Si no hubo consenso acerca del carácter del califato, menos aún lo hubo acerca de en qué persona recaería la dignidad de califa: el jerife Huséin de La Meca, que hacía valer su pertenencia a la familia del Profeta; el rey Faruk de Egipto, que se consideraba a sí mismo el gobernante musulmán más fuerte del momento; o Ibn Saúd, futuro rey de Arabia Saudí, líder emergente, fueron los principales nombres que se barajaron en los distintos congresos celebrados sobre la cuestión[244]. La consolidación de los Estados-nación fruto de la gestión colonial fue acabando en la práctica con el sueño de una unidad interislámica siquiera fuera espiritual, y para cuando estalló la Segunda Guerra Mundial "la cuestión del califato" era un asunto zanjado, incluso entre los que habían sido sus partidarios más audaces, los indios del Khilafat Movement[245].

Hasan al-Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes y primer ideólogo del islamismo contemporáneo, tampoco concedió una auténtica relevancia al califato[246]. Ha de notarse que su proyecto de un islam político para el siglo XX nació precisamente en los años en que el califato era una cuestión en discusión. Si bien en sus discursos y epístolas se repiten las referencias a que la proclamación del califato constituye el objetivo último del proyecto de independencia política y reformismo moral de los Hermanos, en la práctica nunca fue algo que condicionara el programa de la Hermandad. Así, el califato ha sido un fin idealista más que un estadio real del proyecto holístico de los Hermanos Musulmanes, y es esta la visión que ha primado entre el resto de grupos del islam político del siglo XX.

Una excepción a esta concepción más bien táctica que programática del califato entre los islamistas ha sido el planteamiento del Hizb al-Tahrir (Partido de la Liberación), fundado en Cisjordania en 1952 por Taqi al-Din al-Nabahani (1909-1977). El Partido de la Liberación cuenta en la actualidad con ramificaciones en buena parte del mundo, y es muy activo en Gran Bretaña y Asia Central.

Su ideario atípico considera como deber individual de cada musulmán el apoyo activo a la instauración del califato, que sería, y en ello consiste la principal novedad respecto a las fórmulas clásicas, aterritorial, internacionalista y resultado del convencimiento al que llegarían las distintas poblaciones, incluso las no musulmanas, tras la activa predicación de sus prosélitos[247]. Las arengas de los líderes del Partido de la Liberación son tan ardientes como su decisión de no pactar con otros grupos islamistas ni de involucrarse en acciones armadas. De hecho, al-Nabahani es tachado de comunista, marxista y baazista por los salafistas pietistas, contrarios a implicarse en soluciones políticas[248].

En cuanto a la posición sobre el califato de los yihadistas, cabe distinguir un antes y un después de 2003, a raíz de la ocupación estadounidense de Irak. Hasta entonces, en el entramado teórico de al-Qaeda la restauración del califato era más bien una estrategia discursiva similar a la de los Hermanos Musulmanes, no tanto un fin en sí mismo que condicionara la yihad. Pero tras el asentamiento de la organización en Irak comenzó a hablarse de forma embrionaria de la instauración de un califato, en parte a remolque de las ideas de al-Zarqawi, que presionaba con una visión territorial de la yihad que combatiera la ocupación del país. En 2005, Fuad Husáin, periodista jordano, explicó, a partir de sus entrevistas y contactos con los líderes de al-Qaeda, la yihad global en una escala de siete pasos de los que el califato sería el quinto[249]. El primer paso era despertar a la umma; el segundo, hacer que Occidente cobrara conciencia de la amenaza de la yihad; el tercero, un levantamiento generalizado; y el cuarto, el colapso de los regímenes árabes. Tras el quinto paso, que era la proclamación de un Estado islámico o califato, el sexto paso era un periodo de confrontación total, y el séptimo, la victoria definitiva. Esta insurrección mundial por etapas no es muy diferente de lo que proponía al-Zarqawi a al-Zawáhiri en una carta enviada en el verano de ese año, justo después de publicadas las crónicas de Fuad Husáin[250]. Al margen de las controversias entre analistas que ha levantado el planteamiento de Husáin, que incluso concretaba tiempos para cada fase que luego se han revelado acertados[251], destaca el carácter subsidiario del califato en esta concepción yihadista, pues, como se puede observar, la victoria definitiva no es la instauración del califato, si bien la precede, sino un tiempo nuevo cuya forma queda por concretar tras

“la confrontación final”.

La novedad en el establecimiento del califato del ISIS es que, por una parte, a diferencia de las proclamas del Partido de la Liberación, el ISIS lleva el califato de la teoría a la práctica, como una necesidad que se proyecta de arriba abajo, apostando por un Estado activo y potente como herramienta de proselitismo. Por otra parte, a diferencia del programa de al-Qaeda, y pese a los pasos previos no cumplidos, o cumplidos a medias, para el ISIS la figura del califa es fundamental. Precisamente en el anuncio de la proclamación del califato que hizo al-Adnani se enumeran con buena y minuciosa retórica las cualidades personales y políticas del nuevo califa, acomodando los requisitos clásicos (como su linaje, emparentado con la tribu de Quraix y los hachemíes, la familia de Mahoma) con los requerimientos de la modernidad (un califa por encima de las diferencias nacionales, étnicas o culturales), sin consideración alguna a la contradicción que ello pueda entrañar.

Otro motivo de discordia en la declaración del califato fue el tipo de baia, de juramento de fidelidad exigido: restringido o incondicional. Los ulemas de la órbita de al-Qaeda, como al-Maqdisi y Abu Qatada, rechazaron la baia sin restricciones que demandó el Estado Islámico e insistieron en que el Estado Islámico no era más que una organización y no un califato, y por lo tanto solo podía aspirar a una baia circunstancial, restringida, como había venido formulándose entre los grupos yihadistas y al-Qaeda[252]. Pero los jóvenes ulemas del Estado Islámico hicieron valer el asentamiento territorial del califato y las cualidades de su líder para legitimar su pretensión de una baia sin restricciones, como la que se le debería a un califa que lo fuera de la umma entera.

El Estado Islámico recurrió a los símbolos y a la historia para vincular la legitimidad de su califato con el imaginario islámico y seducir a los musulmanes a través de una brillante estrategia de mercadotecnia. Su conocida bandera negra era una reminiscencia del estandarte de la rebelión abbasí contra los omeyas en el siglo VIII, a los que acusaron de haber deturpado el verdadero islam con sus intereses mundanos; sus monedas reproducían las primeras monedas islámicas; la guerra en Siria e Irak se comparaba con las guerras de apostasía que siguieron a la muerte de Mahoma, etc.

Para su primera alocución como califa, Abu Bakr al-Bagdadi eligió el almimbar de la icónica mezquita al-Nuri, la aljama de Mósul, e hizo un llamamiento para que todos los musulmanes, con independencia de su origen, se unieran al nuevo Estado:

¡Oh musulmanes de todos los lugares! Alegraos y confiad, levantad bien alto la cabeza, pues hoy tenéis, por gracia de Dios, un Estado y un califato que os restituyen la dignidad y la autoestima, que os devuelven vuestros derechos y soberanía, un Estado en el que son hermanos los árabes y los no árabes, los blancos y los negros, los orientales y los occidentales, un califato que reúne al que es del Cáucaso con el de India y China, a sirios con iraquíes, yemeníes, egipcios, magrebíes, americanos, franceses, alemanes y australianos. Dios ha conciliado sus corazones, y ellos se han convertido, por la gracia de Dios, en hermanos en su amor, juntos en una única trinchera, defendiéndose unos a otros, protegiéndose unos a otros, leales unos a otros, mezclando su sangre bajo una misma bandera, un mismo fin, una misma jaima […]. ¡Oh musulmanes! ¡Venid a vuestro Estado! Sí, a vuestro Estado. ¡Venid! Siria no es de los sirios, Irak no es de los iraquíes. La tierra es de Dios, se la cede a quien quiere de entre sus siervos, y la recompensa es de sus devotos. El Estado es el Estado de los musulmanes, la tierra es la tierra de los musulmanes, de todos los musulmanes

[253].

El golpe de efecto fue fulgurante, la imagen del califa Ibrahim con Rolex y turbante subido al almimbar dio la vuelta al mundo, y la respuesta de al-Qaeda consistió en… ¡recordar que ya había otro califa! Era el mulá Omar, el líder de los talibanes que en 1996 se había proclamado emir al-muminín (‘príncipe de los creyentes’, dignidad pareja a la de califa) y al que Bin Laden y el resto de líderes de al-Qaeda en Afganistán habían jurado fidelidad en términos algo ambiguos, pero al que ahora invocaban como si lo hubieran hecho mediante una baia incondicional, sin restricciones coyunturales. Fue una estratagema sin mayor recorrido que el de

algunas acusaciones a la desesperada por parte de al-Qaeda[254], pero, en otro sentido, fue un claro indicador de la importancia que había recobrado la vieja "cuestión del califato".

Una novedad importante en el contenido de la arenga de al-Bagdadi es que el nuevo califa no invita a la yihad en sí, sino a participar de un Estado transterritorial que abarca la tierra entera, aunque parta de los viejos territorios, Siria e Irak, en que se ancló el califato en la época de su esplendor. Tras décadas de discusión yihadista sobre el objetivo de la yihad, si hacerla contra el enemigo lejano o contra el enemigo cercano, el nuevo Estado Islámico, a la vez territorializado y transterritorial, se centró en dar respuestas políticas y teologales que consolidaran su legitimidad. Podrían resumirse así: la yihad forma parte de la esencia del Estado, que existe por ella y que la necesita para sobrevivir y expandirse, pero a los fieles se les llama al Estado, no a la yihad.

En la lógica de los ulemas del Estado Islámico (ya despojado de la coletilla "de Irak y Siria", el anterior ISIS) la creación de un Estado islámico se tiene por objetivo cumplido con la proclamación del califato. Ya no es una lejana utopía a la que se fía la observancia de la sharía, sino que el califato garantiza per se que el musulmán pueda ser un auténtico musulmán, en lo personal y en lo colectivo. El califato es al mismo tiempo la única alternativa política a los regímenes existentes y una solución teologal a la apostasía del conjunto de los musulmanes, extraviados por ulemas al servicio de la impiedad, de modo que permite a cada individuo purificarse y vivir acorde con la sharía y afrontar el día del Juicio Final. La salvación individual se vincula así a un proyecto colectivo, arraiga como ideario de una comunidad cuyo vínculo con el espacio del Estado no es territorial, sino imaginario. De ahí la importancia del mantenimiento de un relato que alimente a sus seguidores, muchos de ellos virtuales y sin presencia física en el territorio liberado. Por ejemplo, un indicio del cambio de paradigma estratégico del Estado Islámico respecto a al-Qaeda es el distinto proceder en la reivindicación de los atentados yihadistas: si la tónica general hasta 2014 era que las células locales reivindicasen sus atentados en nombre de al-Qaeda (Casablanca, Madrid, Londres, Bombay), con el Estado Islámico comenzó a ser habitual que él mismo emitiera comunicados atribuyéndose directamente los atentados (Niza, París,

Bruselas, Karachi, Maiduguri, Barcelona). Si antes las células se los "daban" a al-Qaeda, ahora el Estado Islámico se los "apropiaba" y alimentaba con ello el relato de su capacidad ejecutiva en el ejercicio de la violencia legítima, a la manera, aunque sea sui generis, de un Estado. Poco importaba que algunas de estas atribuciones fueran meras imposturas (Las Vegas, Manila), pues lo realmente trascendental era la coherencia del relato de la transterritorialidad del Estado Islámico.

Buena parte de la estrategia de expansión de la Organización del Estado Islámico responde al manual Gestionar el estado de salvajismo: el periodo más crítico por el que pasará la umma[255], firmado en internet en 2004 por Abu Bakr Nayi, se cree que un sobrenombre de Muhámmad Hasan Jalil al-Hakim, también conocido como Abu Yihad al-Masri (1961-2008). El libro se afana en explicar cómo gestionar la yihad de forma local para que el resultado conduzca a un estado de violencia catártica global que propicie el establecimiento de la ciudad de Dios en la tierra, y, en ella, se obtenga la salvación eterna. Tácticas guerrilleras, manejo de la propaganda, gestión del vacío de poder y adiestramiento popular son objeto de análisis estratégico al margen de las fuentes tradicionales islámicas sobre la yihad o la guerra, si bien, a diferencia de lo ambicionado por el Estado Islámico, el fin para Nayi es la proclamación de un califato circunscrito territorialmente. Según esta tesis, el atractivo del califato local será tal que hará de llamada para que otros territorios sigan su ejemplo.

En la senda del proyecto insurreccional ideado por Nayi, el califa Ibrahim invitaba en sus arengas a los jóvenes del planeta a unirse al nuevo Estado y a luchar en la batalla definitiva previa al día del Juicio Final. Esta batalla contra las potencias occidentales coincide, según la exégesis de los ideólogos del Estado Islámico, con una mencionada en un dudoso hadiz transmitido por Abu Huraira (m. 681), uno de los más controvertidos transmisores de hadices, en parte por su misoginia, en parte por su prolificidad. Siguiendo esta tradición, el enfrentamiento postrero de los musulmanes con los impíos tendrá lugar en las proximidades de un lugar llamado Dábiq, un nombre legendario que coincide con el de una población en el actual territorio de Siria, conquistada por el Estado Islámico a los "impíos" y que dio nombre a una cuidada revista proselitista en

varias lenguas. Pero, estirando la lógica de Nayi, cuando el viaje a la tierra del califato no sea posible, la yihad liberadora previa al fin de los tiempos debe materializarse desde cualquier otro espacio, sea este el resultado de una conquista territorial (de ahí la proliferación de la proclamación de baias de sometimiento al califato del Estado Islámico en Libia, Yemen, Egipto, Nigeria, Mali, Afganistán, Pakistán) o un espacio psicológico de liberación personal (de ahí los atentados ideados ad hoc por habitantes de ciudades de Europa y Estados Unidos). En consecuencia, la yihad se descentraliza y se desterritorializa, se desjerarquiza y se personaliza. El yihadismo resultante deja de invocar a la política para apelar a la escatología, en la que residirá la soberanía, esto es, abandona el dominio de este mundo (dunya) y fía la política al más allá (din). Es una ruptura radical con el ideario holístico islamista del din-dunya-daula que caracterizó el siglo XX[256], y el resultado es que el Estado (daula) se transforma en "para-Estados" a la medida. Este yihadismo escatológico representa un giro que, aun incierto en términos ideológicos, resulta, en términos operativos, más violento y radical que todas las anteriores concepciones del yihadismo, desde el guevarista al califal.

Versiones customizadas del yihadismo

La proclamación del Estado Islámico introdujo una nueva paradoja en el recorrido del yihadismo: al tiempo que se materializaba la conquista de un territorio sobre el que asentar el proyecto político y social de los yihadistas y se sucedían las adhesiones al califato de diversas wilayas o provincias que contaban con grupos yihadistas locales previos (como sucedió en Libia o Egipto) o que aparecían ex profeso, se multiplicaban los atentados yihadistas de células o individuos al margen de todo orden califal. Descentralizados y acéfalos, sin asentamiento territorial alguno, su vinculación con el Estado Islámico era, literalmente, virtual. Estos grupúsculos llevaron a la práctica una interpretación de la yihad que ya en 1991 había adelantado el hispano-sirio Mustafa Setmariam Nasar, alias Abu Músab al-Suri (o Úmar Abd al-Hakim).

Setmariam, a la vista del fin de la guerra en Afganistán y de la Guerra Fría, puso en circulación en 1991 una primera versión de un texto titulado Llamada a la resistencia islámica mundial[257]. En ella abogó, siete años antes de que lo hiciera el Frente Islámico Mundial, por cambiar el objetivo de la yihad del enemigo cercano al enemigo lejano, mediante una estrategia militar que apuntase a un "horizonte global". Se trataría de generalizar a largo plazo actos de violencia indiscriminados a manos de "organizaciones fantasmagóricas", en expresión literal de Setmariam, sin formas de operación preestablecidas ni vínculos orgánicos, a expensas de lo que dictase el pragmatismo en cada circunstancia. Pero que la yihad esté descentralizada no significa que se ejecute de forma independiente y en solitario, al contrario: para Setmariam es una herramienta táctica que depende de la unión de los yihadistas en un objetivo estratégico común, que es la conquista de un territorio para proclamar el califato, y bajo una misma rúbrica y con un programa de formación y acción compartido. Si bien Setmariam tuvo escaso eco en un momento en que primaba la teoría de las bases de entrenamiento y la estructura centralizada de al-Qaeda, el curso de los acontecimientos acabó dándole la razón, y veinticinco años después seguramente sea el teórico del yihadismo más leído y seguido[258].

La versión definitiva de Llamada a la resistencia islámica mundial, ya de 2004, contiene más de 1.600 páginas, resultado de la experiencia vital de Setmariam[259], a quien se podría caracterizar como un testigo de varias revoluciones fallidas que fue desarrollando un fino sentido de "qué no hacer"[260]. El libro es la obra de un estratega, no de un teórico de la yihad, la cual no le interesa desde el punto de vista doctrinal sino operacional. Setmarian, nacido en Alepo en 1958, estudió ingeniería y se unió a los Hermanos Musulmanes sirios, cuya insurrección en 1982 fue brutalmente reprimida por el régimen de Háfez al-Ásad[261]. Su exilio en Francia y España le puso en contacto con la literatura sobre estrategia militar occidental, con la que muestra más familiaridad que con las obras doctrinales islámicas. En 1987 se unió a la lucha de los muyahidines en Afganistán, donde adquirió una gran reputación como instructor y combatiente. Abandonó el país poco antes de la caída de Kabul en manos de los muyahidines en la primavera de 1992. De vuelta a España, el estallido de la guerra

civil argelina y los enfrentamientos entre los muyahidines afganos marcaron sus reflexiones sobre cómo proseguir la yihad, y en 1995 se instaló en Londres, en pleno apogeo del llamado Londonistán. Allí desplegó sus dotes de conferenciante en charlas exentas de dramatismo o retórica, cuya capacidad de seducción se basaba en el razonamiento intelectual, la autocrítica y la ironía. Setmariam no incitaba a su audiencia al sacrificio, sino que pretendía convencerla con argumentos nada emocionales, los de un intelectual y no los de un predicador. Todo ello era muy distinto de la oratoria de las estrellas del Londonistán, como los jeques Abu Hamza al-Masri u Omar Bakri, a los que Setmariam también criticaba por abusar del takfir y alentar luchas intestinas. Dos años después, se mudó con su familia (se había casado con una española y adquirido la nacionalidad) de nuevo a Peshawar y Afganistán, donde gozaba de un aura de antiguo muyahidín y donde desplegó sus dotes de educador entre los jóvenes que acudían a formarse en las bases de al-Qaeda. Allí coincidió con al-Zarqawi, que llegó en 1999 apadrinado por Bin Laden, tal vez para que le disputara a Setmarian el ascendiente que tenía entre los "afganos" del Levante árabe[262]. Setmariam nunca prestó juramento de fidelidad a al-Qaeda, y no solo eso: ridiculizaba a Bin Laden por lo que llamaba su "mentalidad Tora-Bora", en alusión al campamento desde el que pretendía controlar de forma jerárquica todo el movimiento yihadista y desde el que dio las entrevistas internacionales que le lanzaron a la notoriedad en 1996-1997. Tras la ocupación estadounidense de Afganistán, vivió fugitivo a caballo de varios países de la región, y el Gobierno de Estados Unidos ofreció una altísima recompensa por su captura. Fue apresado por los cuerpos de seguridad pakistaníes en 2005 y entregado a la CIA, que lo retuvo en algún lugar secreto y que, a su vez, se lo entregó a Siria en 2009, a pesar de los requerimientos de los tribunales de Justicia españoles, donde tenía causas pendientes por delitos de terrorismo. Existen distintas hipótesis sobre su suerte, entre ellas una que sostiene que en 2016 seguía vivo, prisionero en Siria.

Llamada a la resistencia islámica mundial es una obra que compendia todas las estrategias previas del yihadismo y las critica para ofrecer una alternativa profusamente explicada y documentada. Ni la autocrítica ni el análisis científico son habituales en la literatura yihadista, tampoco la limpieza expositiva y el discurso despojado de toda retórica. Setmariam

deja claro en diferentes pasajes que su propuesta es el resultado de su propia experiencia vital y de su trabajo de reflexión, es más, que no pretende hacer un tratado doctrinal sino proponer "un método operativo desde la perspectiva teórica de la confrontación total"[263]. Así, se ocupa de todos los detalles: adoctrinamiento, técnica guerrillera, estrategia bélica, avituallamiento, entrenamiento, propaganda, seguridad, etc., y encamina la lucha hacia una yihad global popular, hecha a la medida de las aspiraciones de los musulmanes ordinarios, no de una elite iniciada. Una vez adoctrinado, cada muyahidín podrá tener la iniciativa de atentar como y donde considere más oportuno, incluso al margen de células organizadas, pues el enemigo son tanto los "cruzados" como los regímenes impíos que someten a los musulmanes. A pesar de lo difundido de la expresión en los medios de comunicación occidentales, no se trata de una yihad de "lobos solitarios", sino más bien de una yihad reticular, que no radial como era la de al-Qaeda. Setmariam propuso tan pronto como en el año 2000 el eslogan "un sistema, no una organización"[264], toda una estrategia para un tiempo de desánimo tras el fracaso del yihadismo de la movilización internacionalista. Su propuesta no triunfó en un primer momento, cuando el fulgor de la yihad global capitaneada por al-Qaeda parecía hacer temblar al mundo. Pero tras el fracaso de la globalización alqaedista y el fallido experimento califal del ISIS, de nuevo la discusión sobre el qué hacer, sobre el "sistema", condiciona las formas de organización, y no a la inversa, como ocurrió con la qaeda y el califato.

En un tiempo en que las nuevas tecnologías de la comunicación aún estaban en sus inicios y todavía no existía la expresión "redes sociales", Setmarian ya preconizaba la importancia de internet para el futuro del yihadismo. No solo como cauce para el marketing y el proselitismo, lo que al-Zawáhiri definiría como "una yihad en los medios de comunicación para capturar los corazones y las mentes de la umma"[265], sino sobre todo por sus posibilidades organizacionales. Su propuesta se adelantaba a la realidad en ciernes de los auto-: el autoadoctrinamiento, la autorradicalización, el autorreclutamiento y el autoentrenamiento. Su atractivo reside precisamente en que permite a cada prosélito, valga la expresión, customizar la yihad[266], ejercer la violencia a pequeña escala y según el lugar en nombre de la yihad global, o lo que es casi lo mismo, glocalizar la yihad para mantener viva la idea de una yihad común. Esta yihad customizada y de carácter glocal resulta sobre todo

sugerente para los jóvenes musulmanes occidentales, a la búsqueda de una identidad posmoderna, sin nación ni clase ni ideología. Una "comunidad imaginada" muy distinta de la del nacionalismo clásico, que era limitada y soberana[267].

A finales de 2014, en pleno apogeo del califato de al-Bagdadi, los jóvenes yihadistas franceses y belgas instalados en el nuevo Estado lanzaron su propia revista, Dar al-islam, una suerte de órgano de prensa francófono del Estado Islámico. El número 2, de enero de 2015, concluye con este alegato antiestablishment en el más puro estilo retórico francés, bien distinto del árabe al uso generaciones anteriores, como el del mencionado Abdallah Azzam:

Esta revista no se dirige ni a los investigadores ni a los falsos periodistas musulmanes o ateos que quieren estudiar el Estado Islámico y que nos atacarán de todas maneras por más que nuestra ortografía y nuestra sintaxis sean perfectas. Tampoco nos dirigimos a los defensores de la yihad que se creen que hacen algo por su religión pasándose las noches en las redes sociales. Dar al-islam es un instrumento de iniciación a la hégira y a la yihad, una modesta contribución de los hermanos francófonos que viven en el Califato y que ven a su alrededor cómo se construye este Estado sobre la sangre de sus hermanos. Hay un tiempo para cada cosa, un tiempo para vivir, un tiempo para morir, un tiempo para llorar, un tiempo para reír, un tiempo para amar, un tiempo para odiar, ha llegado el tiempo de actuar y de socorrer a la religión con la lengua, el corazón, los miembros, la pluma y la espada

[268].

La apertura de la yihad a lo glocal significa sacarla del enredo en el takfirismo en que la había sumido el yihadismo global, y que había desembocado en un enfrentamiento sectario entre grupos yihadistas que consideraban su verdad exclusiva y excluyente. Como Abdallah Azzam, al que conoció en Afganistán, Setmariam critica la tentación salafista de darse al takfirismo, tan habitual, y recalca la

importancia de la cooperación entre diferentes grupos por encima de las diferencias teológicas o ideológicas[269]. Es más, responsabiliza al takfirismo de contribuir al fracaso hasta la fecha del yihadismo, e incorpora al análisis sus propios batacazos: Siria, Afganistán, Argelia (adonde no llegó a ir por la oposición de Yamal Zaituni) y de nuevo Afganistán, donde los yihadistas perdieron su base territorial tras los atentados, inoportunos según Setmariam, del 11-S. La autocrítica tan distintiva de Setmariam es inaudita en la esfera yihadista, también su honestidad intelectual, que no oculta sus fuentes occidentales y el desinterés por la yihad de retórica tradicional. Brynjar Lia lo caracteriza como "el arquitecto de la yihad global", un yihadista independiente, un pen jihadist, incluso disidente llegado el caso, un intelectual ante todo, en las antípodas del estereotipo del fanático propagandista[270]. Aun siendo cierto, Setmariam es más el ingeniero de la glocalización de la yihad.

El colofón de Llamada a la resistencia islámica mundial se dedica a una recopilación de hadices de todo calibre sobre el fin de los tiempos, muestra de una escatología mesiánica que ha caracterizado la concepción milenarista del yihadismo más reciente[271]. Leídas las admoniciones de estos hadices de dudosa autenticidad en clave del siglo XXI, resulta que el día del Juicio Final estaría próximo tras entender que Abu Bakr al-Bagdadi es el mahdi, el enviado de Dios que vendrá a restaurar la justicia al final de los tiempos, y que la guerra generalizada en todo Oriente anuncia la lucha definitiva contra el Anticristo, al que los textos clásicos sitúan en el enclave sirio de Dábiq[272]. De esta forma, la escatología cobra una relevancia antes desconocida en el yihadismo, se convierte en un instrumento de movilización popular transnacional y goza de un estatuto que no le concedían los anteriores líderes, más versados en ciencias islámicas tradicionales.

Esta teología para una época de contratiempos, combinada con la estrategia militar de Setmariam, ha resultado especialmente útil para la supervivencia de la utopía yihadista a partir de finales de 2016, cuando, tras el interregno triunfal del califato, comenzaron los retrocesos territoriales del Estado Islámico. Eliminado en la práctica el califato territorial en 2017, el magisterio de la yihad customizada de Setmariam resulta de importancia radical para el futuro del yihadismo, de nuevo inmerso en una "llamada a la

resistencia islámica mundial".

Capítulo 5

Islamistas y comunistas: convergenze parallele

En 1919, en pleno debate sobre el futuro de los territorios árabes del Imperio otomano tras la Conferencia de París, Muhámmad Rachid Ridá publicó un artículo en la importantísima revista al-Manar titulado "Socialismo, bolchevismo y religión"[273]. Ya por aquellas fechas Ridá había llevado los postulados doctrinales del islam reformista de su maestro, el jeque egipcio Muhámmad Ábduh, hacia una dimensión eminentemente política, la del marco común de lo que hoy denominamos "islamismo". Al-Manar fue el laboratorio teórico del islamismo que en los años siguientes se institucionalizó, en formas distintas, con la creación de la agrupación de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928 y la fundación del reino de Arabia Saudí en 1932. Ridá, nacido en Trípoli (hoy en el Líbano, entonces en la Gran Siria) en 1867, refugiado en Egipto desde 1897 y mentor de los wahabíes durante los años de formación del nuevo Estado saudí, desglosó en ese artículo los puntos fundamentales de lo que a lo largo del siglo XX se convirtió en una sinuosa relación entre islamistas y socialistas/comunistas. Ni siquiera la caída del muro de Berlín en 1989 o los escarceos posislamistas de la juventud musulmana del siglo XXI han desarticulado unos imaginarios que, aun mutuamente contestados, se han demostrado de gran solidez performativa. La experiencia de socialistas e islamistas a lo largo del siglo XX recuerda lo que Aldo Moro denominó, para el contexto italiano de la década de 1960, "convergenze parallele": dos proyectos políticos que avanzan por caminos separados, paralelos, pero abocados al encuentro[274].

En octubre de 1959, Aldo Moro fue elegido secretario general de la Democracia Cristiana en un congreso en el que se le atribuye haber adelantado la necesidad de establecer con los partidos laicos puntos de encuentro que sacaran a Italia de la ingobernabilidad. El acercamiento táctico entre democristianos y socialistas fue un hecho, al que más tarde se sumarían los comunistas. El repertorio de las "convergencias paralelas" entre islamistas y comunistas y sus performances a lo largo del último siglo dibujan un panorama poco

conocido de las ricas disputas ideológicas del mundo árabe contemporáneo.

El imaginario: cuando lo circunstancial deviene crónico

El repertorio de conexiones entre islamismo y comunismo conforma un imaginario cuyas facetas se desgranan tanto de la lectura del marxismo que hacen los islamistas como del islam selectivo al que recurren a su vez los comunistas árabes.

La interpretación de Rachid Ridá de 1919 fue pionera en la medida en que se adelantó al tiempo de activismo de islamistas y comunistas previo a la Segunda Guerra Mundial, y marcó las lecturas futuras tanto en positivo como en negativo. A partir de Ridá, se derivan dos constantes en la aproximación de los pensadores musulmanes al marxismo: la aceptación del materialismo histórico pero no del materialismo dialéctico y la distinción entre comunismo y socialismo, que sirve de base para rechazar categóricamente el primero y redefinir a voluntad el segundo. El comunismo se asociará de manera indefectible con el ateísmo y la lucha de clases, de modo que no habrá forma de superar este escollo doctrinal en la relación de los islamistas con los comunistas. Por su parte, el "socialismo" se asumirá como el camino hacia la libertad y la igualdad mediante el progreso y la democracia, pero, y este pero es muy importante, según las condiciones culturales y estructurales de cada sociedad.

En su artículo, Ridá comienza por distinguir entre los actos e instituciones bolcheviques, "que no son conformes a las normas del islam", y la filosofía bochevique. Y enseguida apunta que, si en lo primero los bolcheviques no son distintos de los poderes europeos, otomanos o egipcios, el gran objetivo de los bolcheviques los aúna con los musulmanes en contra de aquellos, pues "el éxito de los socialistas acabará con la esclavitud de los pueblos, todos ellos trabajadores".

Es importante, a efectos de la consagración futura de la retórica

islamista, el uso del lenguaje en este texto. Ridá adopta el término "socialista" (ichtiraki) como sinónimo de "bolchevique" (balchafiki), pero en ningún momento usa "comunista" (chuyui), que ya por aquellas fechas se empleaba en los ambientes que pronto darían lugar a la fundación de los primeros partidos comunistas árabes (en 1921 en Egipto, en 1922 en Palestina, en 1925 en Siria-Líbano). En cuanto a los significados, sostiene Rachid Ridá que "socialismo" es lo mismo que "mayoría", significado de la palabra rusa "bolchevique", y que esta mayoría es "el pueblo trabajador" que "exige que la paz mundial se construya sobre bases sólidas y justas, y que a los trabajadores se les aseguren unas condiciones de vida dignas en cualquier parte del mundo". A partir de esta identificación afirma que:

No sorprenderá al lector que digamos que el 99% de los habitantes de la tierra son socialistas o bolcheviques. Ellos son el pueblo cuya voz, como reza el dicho, es la voz de Dios. Este pueblo es el que depone gobernantes, derriba tronos y hace caer reyes. Pero también el que protege con sus fusiles los bienes del rico, sus mujeres, hijas, tierras, ganado y fábricas, el que sacrifica su vida para acrecentar la riqueza de los ricos y aumentar sus ganancias

[275].

La principal novedad es que estos trabajadores antes silentes han tomado conciencia de su poder:

Pero hoy el pueblo no es como era ayer. Ahora es él quien tiene en sus manos las fuerzas armadas y controla sus movimientos. Tiene las armas, la munición, las líneas férreas y las comunicaciones. Millones de rusos de las regiones más fértiles de la tierra, ricas en minerales, petróleo y carbón, apoyan las reivindicaciones del obrero y han constituido el primer gobierno del pueblo en el mundo. Es más, los pueblos de Europa Central han expresado su solidaridad con los gobiernos populares. Así, vemos a trabajadores franceses,

italianos y suizos, a los de toda Europa, América y Asia, pidiendo que caigan los gobiernos existentes y se creen gobiernos populares (bolcheviques). No temen a sus gobiernos porque ahora los soldados con sus fusiles y los marinos con sus barcos son de los suyos y siguen sus órdenes. De entre los trabajadores también salen los conductores de trenes y los que fabrican las bombas y los tanques. Todo está en manos del pueblo. Es él quien puede plantarse y provocar que la tierra se mueva y que la revolución general busque la justicia e instaure la paz

[276].

Al amparo de esta lectura del socialismo bolchevique, Ridá sostiene que el establecimiento de la nueva sociedad pasa por la conquista del Estado y la redefinición de la patria. Esto significa, en términos de historia del islam, que el tiempo de la reforma (islah) inaugurado en la segunda mitad del siglo XIX habría terminado, y que se abriría el tiempo de la revolución (zaura). Es más, con ello Ridá pone fin a ocho siglos de inmovilismo doctrinal sobre el poder político islámico según la ortodoxia que fijó el imam al-Gazali en el siglo XII: "No compete a los súbditos forzar al gobernante a cumplir con el mandato islámico, pues ello produciría enfrentamientos internos y propagaría la iniquidad, de modo que se provocarían mayores peligros"[277].

En el imaginario bolchevique descrito por Ridá destacan cuatro facetas: la enemistad hacia Occidente, el universalismo, la centralidad de los trabajadores en el cuerpo social y la bondad del cambio revolucionario. Las semejanzas con el ideario salafista vehiculado por él mismo en la revista al-Manar son evidentes. El número de al-Manar en que aparece este artículo de Ridá sobre el bolchevismo dedica buena parte de sus páginas al wahabismo, con un extenso artículo sobre "la escuela y el credo wahabí" y varios más sobre las vicisitudes políticas del Hiyaz, la región noroccidental de la península arábiga, y Siria ante los planes saudíes. Sintetizando, pueden trazarse paralelismos entre los tres rasgos del bolchevismo destacados por Ridá y los del primer salafismo por él perfilado: la decadencia de las sociedades musulmanas es a la vez

causa y consecuencia de la voracidad colonial de Occidente, y esta decadencia se ha ido ahondando cuanto más se han alejado ellas de las enseñanzas de los primeros musulmanes; la fuerza de los musulmanes reside en su unidad, encarnada en la umma, entendida como la comunidad universal de todos los creyentes, de la cual participa cada individuo mediante una vida acorde con la sharía; y el sometimiento al gobernante injusto que la jurisprudencia islámica tradicional (fiqh) había consagrado debe ser superado por una nueva fuerza reislamizadora. En este último punto, Ridá, fascinado por la revolución bolchevique, parece abogar por una revolución de masas, si bien en el conjunto de su obra se decanta por el liderazgo del "déspota justo", siguiendo a su maestro Muhámmad Ábduh[278].

Es notorio que la confluencia de intereses con los socialistas que describe Ridá es de todo punto coyuntural, y que es la presión de las circunstancias la que condiciona esta relación y la producción ideológica resultante. Ridá no enumera una serie de principios esenciales compartidos, como harán luego los analistas y estudiosos de la cuestión, como Bernard Lewis (con intenciones aviesas) y Maxime Rodinson (con intenciones conciliadoras)[279]; sobre ello volveremos más adelante. En parámetros analíticos marxistas, la reflexión de Ridá responde a la concepción materialista descrita por Marx: "La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. Esa producción es el lenguaje de la vida real"[280]. Aun así, es fundamental añadir que las producciones mentales fruto de las circunstancias se pueden hacer crónicas y actuar en la conformación de nuevas ideas. Es lo que sucede con esta visión de Ridá. Pues, en buena medida, la historia de la relación del islamismo con el comunismo árabe está condicionada por esta primera aproximación recogida en este artículo de al-Manar.

Medio siglo después, cuando la descolonización y la Guerra Fría habían abierto el camino al Movimiento de Países No Alineados, Maxime Rodinson demostró que es posible someter a un esquema analítico común a islamismo y comunismo, dado que ambos, por ser corrientes ideológicas, pertenecen a una misma categoría[281]. Entre las cosas que comparten está la aspiración a una sociedad

armoniosa sin explotación ni opresión y la creencia en que la aplicación integral de unos principios teóricos establecidos por sus fundadores la traerá. No obstante, les separa la proyección del modelo, que en el comunismo se proyecta hacia el futuro y en el islamismo mira catorce siglos atrás. En cualquier caso, ambas corrientes han dado lugar al nacimiento de numerosas y diversas organizaciones que han coexistido en mayor o menor grado. A partir de este análisis dialéctico que propone Rodinson en función del choque, la coexistencia y la conciliación de comunismo e islamismo, hay que repasar algunas performances del siglo de relaciones entre islamistas y comunistas árabes. Y hay que hacerlo reformulando el esquema hegeliano y añadiendo una cuarta posibilidad superadora de la dialéctica en sí: el transfuguismo del comunismo al islamismo. Esta última opción es en la que convergen más nítidamente las paralelas de la afortunada expresión de Aldo Moro.

La puesta en escena de la relación islamismo-comunismo

La llamada de comunistas e islamistas a transformar el mundo y las dinámicas y trayectorias a medio plazo de su relación han dependido, de forma general, de las estrategias de la lucha nacional en cada país, de las condiciones de la geopolítica internacional y de la influencia de sus respectivas propagandas.

Sin duda, el principal elemento simbólico compartido por comunistas e islamistas es el potencial revolucionario de ambas ideologías. Es algo en lo que se fijó el erudito estadounidense Bernard Lewis en los albores de la Guerra Fría. Lewis advirtió a los dirigentes de su país de los riesgos securitarios que se podrían derivar de una entente cordial entre musulmanes y comunistas[282]. No andaba descaminado, aunque sus intenciones fueran infaustas para el proyecto de independencia del Tercer Mundo que trató de zafarse desde muy pronto de la Guerra Fría. En abril de 1955 se celebró en Bandung (Indonesia) la Conferencia de Asia y África, embrión del Movimiento de Países No Alineados (1961): en el imaginario colectivo ha quedado la fotografía de Náser y Sukarno, líderes de dos de los mayores países musulmanes, promoviendo una nueva vía de diplomacia y orden mundial junto con el socialista yugoslavo Tito y el estatalista indio Nehru. Los líderes de los Países No Alineados perseguían un "mundo que no pudo ser"[283], a veces aliándose y a veces enfrentándose con los islamistas o los comunistas de sus propios países, pero todos siguieron desafiando, juntos y por separado, el modelo liberal ilustrado que había conducido al mundo árabe a su estado de dependencia.

El esquema de Rodinson no responde a criterios diacrónicos, sino estructurales. Choques, conciliaciones y coexistencia entre comunistas e islamistas se han dado simultáneamente desde la década de 1920. El punto de inflexión entre las distintas formas de relación viene determinado por el papel otorgado a la religión y la

nación. A mayor importancia concedida por los comunistas a la lucha antirreligiosa, sobre todo en el nivel de la infraestructura, mayor lejanía de los islamistas. Y a la inversa respecto a la cuestión nacional: a mayor importancia concedida a la lucha nacional, mayor sintonía. A partir de estos presupuestos generales, otra serie de factores determinan la interacción, hasta el punto de que la historia misma de las convergenze parallele entre comunistas e islamistas conduce a que en los ochenta una forma propia de posmodernidad árabe cobre sentido: la del islamismo civista de raigambre gramsciana[284].

Choques ideológicos y enfrentamientos tácticos

A pesar de las primeras consideraciones de Ridá sobre el bolchevismo, las descalificaciones mutuas entre comunistas e islamistas no tardaron en producirse. Desde entonces, giraron en torno a dos acusaciones: para los islamistas, los comunistas eran y son otra forma de penetración y control de Occidente, la versión ateísta de la dependencia; para los comunistas, los islamistas son formas locales de fascismo.

El origen de estas reprobaciones se remonta a los años treinta, en los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial. Las primeras organizaciones islamistas, como los Hermanos Musulmanes, o filoislamistas, como El Joven Egipto, se volvieron hacia Alemania e Italia en busca de complicidades contra las potencias coloniales que de hecho o de derecho seguían rigiendo los destinos del mundo árabe. Además de ser un posicionamiento estratégico, esta actitud respondía también a similitudes ideológicas y organizativas con los partidos fascistas europeos, la bestia negra de los comunistas árabes del momento[285]. Durante la Guerra, los comunistas siguieron las consignas soviéticas y apoyaron los intereses aliados, aparcando los enfrentamientos con las antiguas metrópolis por la falta de una verdadera independencia nacional. Como en Europa, el de la Guerra fue un tiempo de extraños compañeros de viaje para los comunistas árabes, cortejados por las mismas fuerzas del sistema que durante años les habían reprimido. Por el contrario, los islamistas vieron

cómo sus organizaciones eran ilegalizadas y sus actividades perseguidas, de modo que la clandestinidad se convirtió en condición para la supervivencia. Fue una primera experiencia de una realidad habitual en las décadas siguientes. Con el fin de la guerra, se produjo un nuevo motivo de desencuentro: Palestina. El alineamiento de la mayoría de los comunistas árabes con la URSS, que apoyó el plan de la ONU de partición de Palestina de 1947 y la consiguiente creación del Estado de Israel en 1948, abonó el terreno para que los islamistas fijaran la atención popular en la "traición" comunista a la causa de los palestinos. Desde ese momento el comunismo quedó vinculado en el lenguaje islamista a la hegemonía occidental, lejos ya de la visión de hermanamiento revolucionario de Rachid Ridá. El orden mundial de la Guerra Fría hizo el resto.

En 1962 el iraní Yalal Al-e Áhmad (1923-1969) acuñó la expresión garbzadegí ('occidentosis'), que recogía un estado de opinión muy extendido entre los islamistas, pero aún falto de un significante preciso. A grandes rasgos, la occidentosis sería la enfermedad del Tercer Mundo, intoxicado tanto por el capitalismo como por el comunismo, que Al-e Áhmad consideraba formas de pensar y obrar ajenas a la historia y las realidades materiales y culturales de estas sociedades[286]. El hartazgo de la prepotencia occidental se traduce en aversión y, según Al-e Ahmad, ha de conducir a un alzamiento de los pueblos dependientes en función de sus propias capacidades intrínsecas (en Irán, frente a la apatía de los ulemas, sería a partir la subversión implícita en la doctrina chií, que sitúa al hombre como protagonista de su propia historia en tanto regresa el imam oculto). La teoría de la occidentosis la han adoptado los islamistas de muy diversas formas. Táriq al-Bichri (n. 1933), pensador marxista egipcio devenido "islamista de izquierdas"[287], caracterizó de conversión forzosa a lo occidental (tagrib) la política general de los regímenes árabes de la década de los setenta, haciéndola responsable de la radicalización islamista y su deriva violenta a manos de las yamaat islamiya, las agrupaciones islamistas en origen de carácter estudiantil. Es más, recurrió de una manera propia al mito de Al-Ándalus, no de forma retrospectiva, sino para proyectarlo hacia el futuro y alertar de la inminencia de una nueva desaparición del islam a manos de Occidente si el mundo árabe no hacía frente al tagrib en todas sus formas[288]. Por su parte, los

Hermanos Musulmanes denunciaron que tras la occidentosis estaba "la mano de Israel, de América, del sionismo, de la masonería y del comunismo internacional"[289], aliados para impedir a los musulmanes buscar modos independientes de desarrollo. Y en una vuelta de tuerca aún más arriesgada, las propias yamaat, cuando se enfrentaron con los Hermanos Musulmanes por la posición proiraquí de estos durante la guerra del Golfo de 1991, los calificaron de "comunistas" por sus pujos totalitarios al proclamarse "los únicos representantes de la umma y su renacer"[290].

Con el derrumbe de la Unión Soviética, los pensadores islamistas conocedores del marxismo consideraron que los hechos habían venido a darles la razón cuando negaban la validez científica del materialismo dialéctico. La visión contraria a la religión y el papel central de la lucha de clases en la filosofía de la praxis fueron señalados como los causantes del fracaso del comunismo. Así, respondieron, como era de esperar, al célebre pasaje de Marx en la "Introducción" a la Filosofía del derecho de Hegel, un escollo difícil de ignorar para cualquier pensador marxista musulmán:

La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo

[291].

La postura tradicional y generalizada de los islamistas sobre la imposible conciliación entre el islam y el comunismo reside precisamente en este punto, que a la postre ha acabado por oscurecer todas las demás vías de encuentro en que se fundamentaba la defensa del bolchevismo por parte de Ridá. Es un lugar común en boca de los islamistas de todo signo, desde los más conciliadores a los yihadistas, la incompatibilidad entre ser musulmán y ser comunista. Las fetuas que expulsan de la

comunidad musulmana a quien se declare comunista han sido habituales, y no solo entre los jeques islamistas sino también por parte de los ulemas oficiales, tanto los de Egipto o Siria como los más previsibles de Arabia Saudí. Una forma de hacerlo y al mismo tiempo ganar visibilidad ha sido rechazando el matrimonio de una musulmana con un comunista, como hizo en 1990 el jeque argelino Ramdane Ykhlif, uno de los líderes del recién legalizado partido al-Nahda, que recurrió en su argumentación tanto a la preservación del bien común (una cuestión todavía de obligada referencia en la Argelia recién salida del socialismo de los No Alineados) como de la pureza del islam ¡y hasta del comunismo!:

El matrimonio de una mujer musulmana con un comunista […] está condenado al fracaso social, pues provoca un mal mayor que el bien que pueda producir. Por lo que respecta al punto de vista de la sharía en general, en ningún caso le está permitido a la mujer musulmana casarse con un comunista, sea ruso o argelino… Todo lo que nuestros comunistas hacen para que nos creamos que son comunistas musulmanes es mentira, tanto desde el punto de vista de los musulmanes como de los comunistas. Es decir, que su maestro, Marx, no aceptaría jamás esta dualidad, y el islam tampoco.

Que quede claro pues que todo musulmán que elija ser comunista será considerado un apóstata, y que no le estará permitido casarse con una mujer musulmana. Y si ya está casado, habrá, en virtud de la ley islámica, de anularse el contrato matrimonial…

[292].

Los marxistas árabes han tratado de sortear pasajes como el del "opio del pueblo" enfatizando el carácter nacional del islam más allá de lo religioso, sobre todo por su valor estratégico a la hora de defenderse de la dependencia cultural del capitalismo. El historiador marroquí Abdallah Laroui (n. 1933) se aventuró a finales de los años sesenta a defender la existencia de un "marxismo objetivo" que es "la consecuencia necesaria de las ideologías en

marcha en las sociedades árabes", en la medida en que el marxismo es una ideología preferida a otras por los pueblos árabes por ser más crítica "con el Occidente burgués"[293]. Solo en época reciente algún académico marxista como el libanés Gilbert Achcar ha repensado las posiciones de Marx y Engels sobre la religión, destacando que ninguno de los dos desarrolló la parte del pasaje referida a la cualidad de la religión como "protesta contra la miseria real", pero que de haberlo hecho habrían escrito: "Es, al mismo tiempo, el opio y la cocaína del pueblo"[294]. La cocaína, explica Achcar, funciona como un estimulador del sistema nervioso y propicia una sensación de gran energía y euforia, lo cual puede llevar a una praxis como la que, apunta con sarcasmo, quiere cambiar el mundo desde la religión, como viene reivindicando el fundamentalismo islámico. La crítica de Achcar a los islamistas resulta más demoledora por su inesperada defensa de la teología de la liberación católica.

En cuanto a la lucha de clases, comunistas e islamistas han competido por liderar la vanguardia revolucionaria entre los trabajadores, si bien con estrategias y objetivos contrarios. Para los comunistas, su implantación en las fábricas y la formación de organizaciones sindicales independientes de las metrópolis fueron objetivos prioritarios en una lucha de clases que se entendía en el marco de la lucha nacional[295]. De ahí que la palabra "pueblo" (chab) sustituyera pronto a "trabajadores" (ummal) en sus discursos, convergiendo con la retórica de los islamistas nacionalistas, quienes habían encontrado en la idea de chab el punto medio entre umma y ummal (por ejemplo, el nombre del último periódico del Partido Socialista de Egipto, heredero de El Joven Egipto, fue al-Chab al-Yadid, El Nuevo Pueblo). De hecho, la búsqueda comunista de hegemonías en el contexto árabe siempre ha tendido a la transversalidad social, por encima del obrerismo y yendo hacia los espacios que dominan sus oponentes. Pero en el fondo de esta distinción estructural propia del comunismo árabe subyace un problema general de los comunistas en el mundo islámico: la oposición más extendida a sus principios no ha sido tanto económica como ética. Hasta el punto de que la acusación denigratoria de ser "comunista" acaba siendo intercambiable con la de ser "capitalista". Por ejemplo, en Irak, baazistas y naseristas atacaron al general Qásim (g. 1958-1963) denunciando el carácter

disoluto de las costumbres “comunistas” que su gobierno habría introducido al margen de la tradición islámica[296], mientras que por las mismas fechas en Marruecos eran los sindicatos los que arremetían, en idénticos términos, contra la burguesía “decadente, libertina, de un lujo depravado y nihilista”[297].

Los islamistas parten de una interpretación doctrinal del islam que niega la lucha de clases como motor del cambio social. En el artículo pionero de Ridá, esta negación está implícita en su insistencia en que existe una abrumadora mayoría trabajadora de la población, que incluso cifra en el 99%. Pero quien mejor la desarrolló fue Abd al-Qádir Auda, el primer gran teórico político de los Hermanos Musulmanes, ahorcado en 1954 acusado de conspirar contra Náser. Auda respondió a lo que en su día era la candente cuestión de la lucha de clases y del modelo productivo proponiendo como alternativa una sociedad de trabajadores y propietarios unidos que sostendría lo que denominó “propiedad productiva”[298]. Según esta visión, la “responsabilidad social mutua” (al-takáful al-ichtimai) es el principio islámico que garantiza que el bien común prevalezca y salvaguarde a los trabajadores de los abusos del patrón. La divergencia básica con el modelo comunista quedó nítidamente establecida en términos estructurales, pues la sociedad islámica se organiza mediante la “complementariedad social” (al-takámul al-ichtimai), que no reposa ni en la lucha de clases comunista ni en la igualdad ilustrada. Cualquier entendimiento futuro entre comunistas e islamistas en esta cuestión se vería a partir de entonces imposibilitado, mientras que no había sido así hasta 1947, pues en el campo sindical, entre 1937 y 1946, los obreros egipcios del textil pusieron en pie el primer sindicato egipcio moderno, la Unión de Trabajadores del Textil Mecanizado de Chubra al-Jayma, gracias la colaboración abierta de comunistas e islamistas[299].

Entre la coexistencia y la colaboración

La coexistencia de comunistas e islamistas, materializada en su mutuo reconocimiento, parte de un posicionamiento compartido en tres grandes cuestiones: la oposición a la democracia liberal, la

defensa de la planificación estatal de la economía productiva y la incorporación de la mujer al activismo político. Si bien estos tres asuntos propiciaron entendimientos y encuentros tácticos en determinadas circunstancias, no trascendieron en estrategias comunes que desafiaran desde un frente social amplio a los regímenes en vigor. Lo que sí hicieron en varios momentos fue facilitar la coexistencia pacífica y una entente colaborativa, pero no la compenetración revolucionaria que anhelaba Ridá. La conciliación, en términos de "socialismo islámico"[300], en expresión del jeque egipcio Muhámmad al-Gazali (1917-1996), o de "marxismo objetivo"[301], como propuso el historiador marroquí Abdallah Laroui, fue más bien una obra teórica que una realidad fáctica.

El rechazo de comunistas e islamistas a la democracia liberal-burguesa en los años previos a la Segunda Guerra Mundial los aunó en su oposición declarada a los primeros regímenes poscoloniales (los de Egipto e Irak sobre todo) y, tras la guerra, canalizó un descontento popular que revitalizó a ambos movimientos. También compartían sus tesis a favor de la nacionalización de la estructura productiva y del papel de la vanguardia revolucionaria en la movilización de las masas.

En Egipto, un ejemplo de esta convergencia es la exitosa "campaña de la piastra" para construir una fábrica nacional de feces, el tocado masculino de la época, liderada en 1932 por un estudiante universitario, Áhmad Husáin (1911-1982). En plena recesión económica mundial, su lema fue: "La independencia política vendrá de la independencia económica", y a ella se adhirieron egipcios de todo signo político. Un año después, Áhmad Husáin fundó la asociación islamista de corte organizativo y doctrinal mussoliniano El Joven Egipto[302]. No obstante, la guerra agudizó las diferencias en los posicionamientos estratégicos de comunistas e islamistas: mientras el antifascismo de los comunistas los situó del lado aliado, el nacionalismo antibritánico de los islamistas, liderados por los Hermanos Musulmanes, los llevó a ponerse del lado italo-alemán. El nuevo nombre que adoptaron es elocuente: Partido Nacionalista Islámico (al-Hizb al-Watani al-Islami, 1940). Concluida la guerra, resultó más fácil para los comunistas vincular la revolución política con el antimperialismo, de modo que a partir de la cuestión de la

liberación nacional se volvieron a tender puentes con el patriotismo islamista antibritánico. Comunistas e islamistas se embarcaron entonces en un activismo antisistema creciente y compartieron barricadas en las revueltas callejeras. La represión provocada por la guerra de Palestina (1948-1949) no distinguió entre ambos movimientos[303], a pesar de las distintas corrientes comunistas sobre la cuestión, como hemos mencionado.

En 1949 El Joven Egipto, que había retomado este nombre, se transformó en el Partido Socialista de Egipto (Hizb Misr al-Ichtiraki). El socialismo del nuevo partido era definido por Áhmad Husáin como "el socialismo que se encuentra en la esencia del islam y en el corazón de su predicación"[304]. El lema "Dios, pueblo" sustituyó al viejo "Dios, rey, patria". En el Parlamento de 1950, el único diputado del partido, Ibrahim Chukri (1916-2008), defendió la reducción de la propiedad agraria a cincuenta feddanes; un cooperativismo a nivel agrícola, industrial y comercial que permitiera la planificación estatal de la economía; y la nacionalización de sectores vitales para el Estado, como el agua, el petróleo o los transportes. Para Áhmad Husáin la lucha por la independencia real y el fin de las prerrogativas británicas en el país (sobre todo en materia de defensa y control del canal de Suez) eran lo mismo que luchar contra el capitalismo, causa última del colonialismo[305]. Sin embargo, estableció una diferencia fundamental entre socialismo y comunismo: la relación con el pasado. Si el ateísmo de los comunistas les llevaba a renegar del pasado, la aceptación del pasado llevaba a los socialistas a considerar la religión como la base de la sociedad: "Se debe adorar a Dios a través del servicio al pueblo, liberándole del miedo, la ignorancia, la enfermedad y la miseria", sostenía[306]. La popularidad de este mensaje fue considerable, y el periódico de la formación, al-Ichtirakiya (El Socialismo), alcanzó una notable difusión y llegó a aparecer tres veces por semana en 1951 bajo el nuevo nombre de al-Chab al-Yadid (El Nuevo Pueblo)[307].

También en 1949 se fundó el Partido Comunista Egipcio. Los comunistas vivieron tras la guerra lo que se suele calificar como la "egipcianización" del comunismo local, esto es, una reconfiguración de sus mandos para situar en posiciones de liderazgo a musulmanes y coptos desplazando a los judíos, mayoritarios en el comunismo

egipcio de los años treinta[308]. La razón esgrimida para ello fue la necesidad de vehicular un mayor arraigo popular con vistas a una movilización de masas; en el trasfondo latía el interés de Moscú de anular el trotskismo de buena parte de los cuadros intelectuales comunistas. Las posturas divididas de las distintas corrientes comunistas sobre el internacionalismo y la creación del Estado de Israel facilitaron la labor. Las consignas de Moscú y del Partido Comunista Francés acabaron escindiendo el Movimiento Democrático de Liberación Nacional (conocido como HADETO, según sus siglas en árabe) liderado por Henri Curiel, de origen judío: un grupo de "egipcios árabes", con Ismaíl Sabri Abdallah y Fuad Mursi a la cabeza, refundaron a finales de 1949 el Partido Comunista Egipcio (al-Hizb al-Chuyui al-Misri, PCE)[309].

Pero más allá de la dificultosa coexistencia, las primeras colaboraciones orgánicas entre comunistas e islamistas se dieron al calor del pacifismo posbélico y de la creación de las secciones locales árabes del World Peace Council (Consejo Mundial de la Paz). En Egipto, se fundó en 1950 el Movimiento Ansar al-Salam (Amigos de la Paz), con una marcada vocación pluralista y en el que participaron miembros de las tendencias más progresistas de todo el espectro político. Ansar al-Salam fue el primer experimento de una gran coalición de fuerzas muy diversas pero unidas por el objetivo común de conseguir un cambio radical del sistema político vigente. Según al-Bichri[310], buena parte de su éxito en Egipto, a diferencia de otros países árabes, se debió a que se incorporaron a él prominentes personajes, desde militantes de la izquierda del Partido al-Wafd (como Aziz Fahmi) a algunos Hermanos Musulmanes (como el jeque al-Sayfi) y líderes del Partido Socialista de Egipto (el mencionado Áhmad Husáin) y del Partido Nacional (Fathi Radwán). Había además mujeres de distinta procedencia, incluidas las comunistas Didar Fawzy-Rossano (1920-2011) del Egyptian Movemment for National Liberation e Inji Aflatun (1924-1989) proveniente de Iskra[311]. Su periódico, al-Kátib, alcanzó los 22.000 ejemplares, cifra muy considerable para las tiradas de la época[312]. Por otra parte, Ansar al-Salam tenía una clara vocación internacionalista, lo cual fue motivo demás para que se le negara la legalización bajo la acusación de ser una organización comunista. Un fragmento de las memorias de Didar Fawzy-Rossano resulta muy ilustrativo de las convergenze parallele entre islamistas y

comunistas en modos de organización y acción, sobre todo en la decidida participación de las mujeres:

Zainab al-Gazali, dirigente de las Hermanas Musulmanas, fue una aliada durante casi una década. De personalidad fuerte, muy elegante con su hiyab y su larga vestimenta blanca de hachcha, comprometida a fondo con la acción política, apoyaba públicamente posiciones punteras. Orgullosa de pertenecer a una familia bien establecida, con miembros repartidos por todas las formaciones políticas, legales o clandestinas (su hermana Hekmat y su hermano Muhámmad eran comunistas; el hermano mayor, era un alto funcionario). En esta época Zainab acudía a las invitaciones oficiales de Moscú. Igual que Jálid Muhámmad Jálid, joven jeque que participaba en las reuniones de la Unión Feminista Egipcia y que conjugaba islam y socialismo; acababa de publicar una obra que vapuleaba el clericalismo y que causó escándalo (Min huna nabdau)

[313].

La Revolución de los Oficiales Libres (1952) transformó por completo este estado de cosas. Las mujeres comunistas e islamistas vieron cómo el papel activo que habían venido desarrollando en sus partidos y asociaciones antes de la revolución no tenía equivalente en las formas de representación puestas en marcha por el nuevo régimen republicano. Es más, sus demandas quedaban ahora relegadas en pos de la consecución de una independencia nacional con rostro masculino. Didar Fawzy-Rossano escribió en sus memorias sobre el breve interregno de esperanza que se abrió tras el golpe:

El grupo feminista de Doria Chafik y Neemat Rached exigía el derecho a organizarse en un partido político: nosotras demandábamos la admisión de mujeres en los partidos (hay que decir que, hasta entonces, salvo en el comunismo y el islamismo, no

habíamos tenido derecho a ser políticamente activas). Pero desde enero de 1953, hubimos de volver al trabajo subterráneo

[314].

La coexistencia a ratos colaborativa que habían protagonizado comunistas e islamistas durante la época monárquica desapareció con la diferente suerte que corrieron en la década de 1960: los comunistas fueron rehabilitados y el Partido Comunista Egipcio Unificado se autodisolvió para integrarse en la Unión Socialista Árabe, el partido único naserista, mientras que los Hermanos Musulmanes llenaron las cárceles.

De interpretar el mundo a transformarlo: la conciliación por el islam

La instrumentalización del islam para conciliar el proyecto comunista con la liberación nacional fue una necesidad estratégica que desde muy pronto interiorizaron las diversas corrientes comunistas árabes. Como muestra el extenso estudio de Husáin Muruwa Las tendencias materialistas de la filosofía araboislámica[315], no resultaba difícil encontrar en el turaz, el patrimonio cultural araboislámico, elementos de conciliación ideológica que propiciaran la formación, en términos gramscianos, de un nuevo bloque histórico.

El kurdo Jálid Bakdach (1912-1995), líder comunista sirio tenido por el "decano del comunismo árabe"[316], pronunció en el congreso del Partido Comunista de Siria y Líbano de diciembre-enero 1943-1944 un significativo discurso, reproducido por Maxime Rodinson[317]. En él se mezclan, en apoyo de la revolución nacional comunista, referencias muy diversas, yendo del Corán mismo y los califas ortodoxos al poeta nacional libanés (y cristiano) Gibrán Jalil Gibrán:

En el ámbito de la cultura nacional, nosotros (los comunistas sirio-libaneses) hemos cumplido con nuestro deber en la medida de nuestras fuerzas. Nos hemos inspirado en el patrimonio árabe de la libertad y hemos introducido lo mejor de la sabiduría y las tradiciones de nuestros antepasados, los árabes, en el corazón de nuestro movimiento nacional de liberación. Para nuestra lucha política nos hemos apoyado en la noble aleya: "Tienen por norma consultarse entre sí" (Corán 42:38) y el noble hadiz: "Aquel que ayuda a un tirano, la fuerza de Dios recaerá contra él"; así como en las palabras de Úmar Ibn al-Jattab: "El gobernante más miserable es aquel que hace miserables a sus súbditos"; de Jálid Ibn al-Walid, ejemplo admirable de abnegación y dedicación para la posteridad: "No es por Úmar que yo combato"; del califa árabe Úmar Ibn Abd al-Aziz: "Dios envió a Mahoma para indicarnos el camino recto, no para que recaudara impuestos" y de Gibrán Jalil Gibrán: "La libertad es mi ídolo" […]. Y nos esforzamos en difundirlas porque, por nuestra parte, no tenemos miedo de que estas consignas cobren vida en el pueblo, que las masas las asimilen y reclamen su aplicación práctica en la vida nacional y social.

El controvertido Bakdach, demasiado o demasiado poco comunista, nacionalista o árabe según la mirada, fue el primer comunista árabe en entrar en un Parlamento, en el joven Parlamento sirio de 1954. Su exilio cuando se proclamó la República Árabe Unida en 1958, sus enfrentamientos primeros con el baazismo y el entendimiento posterior con Háfez al-Ásad dan cuenta de la deriva que se produjo en el comunismo árabe ante la pujanza del panarabismo y, luego, del islamismo. Como recuerda René Gallissot[318], a partir de 1970 el socialismo en Siria, Argelia e Irak se llenó de referencias al turaz, referencias que eran básicamente islámicas. En 1990, el jeque Mahfuz Nahnah (1942-2003), un histórico islamista argelino que cuando se produjo la apertura política del país optó por una estrategia de reislamización gradual en lugar de por la conquista del poder a la manera del Frente Islámico de Salvación, comentaba en una entrevista para un medio altermundista próximo al expresidente Ben Bella (g. 1963-1965) que los comunistas o se

convertían al islam o dejaban de ser revolucionarios:

Tribune d'Octobre: Por lo que respecta a los comunistas, ¿no tendrá usted ciertos prejuicios?

Mahfuz Nahnah: No es fácil superar la influencia de la educación, la religión y la cultura. Pero hay que reconocer que los comunistas se han convertido en creyentes. Hoy en día los vemos pagarse el peregrinaje a La Meca. Y damos gracias a Dios por esta conversión. Son también los comunistas los que obligan hoy a sus hijas a llevar el hiyab. Esperemos que todos los comunistas obren igual, dado que el comunismo, con todo el respeto que me merecen todas las ideas, ha fracasado allí donde nació. A mí me sorprende ver aún a hijos de mi país, que tienen nuestra misma sangre, que hablan nuestra misma lengua, sujetos a la atracción por el pasado. Un comunista no puede ser retrógrado, porque su origen mismo es revolucionario

[319].

El recurso al islam por parte de los comunistas no solo fue circunstancial, o retórico, fue también estratégico, y les sirvió para soslayar el materialismo dialéctico apropiándose del materialismo histórico: la revolución social y la revolución política, que en otros países no se daban de forma simultánea, sí convergían en la realidad de los pueblos árabes de los años cincuenta. Fue Gamal Abdel Náser quien naturalizó la estrategia de "emprender las dos revoluciones al mismo tiempo" en su texto clásico Filosofía de la revolución, si bien rechazó categóricamente la lucha de clases y la sustituyó por la unidad del cuerpo entero de la nación (que según la circunstancia era egipcia, árabe, africana o musulmana), volcado en el cambio revolucionario[320]. El baazismo compartió con el naserismo este rechazo expreso del marxismo, si bien ambos invocaron el "socialismo científico" como el verdadero socialismo. Los manuales escolares naseristas se referían a él como "socialismo de Estado" o "socialismo blanco", en oposición al "socialismo rojo", el comunista y ateo[321]. Tenía su antecedente en propuestas como la

del jeque Jálid Muhámmad Jálid, al que la comunista Didar Fawzy-Rossano llamaba “nuestro jeque”. Jálid Muhámmad Jálid (1920-1996), licenciado por al-Ázhar, fue una suerte de jeque de los progresistas egipcios de toda condición, tanto socialistas como islamistas, desde los últimos años de la monarquía hasta plena época de Mubarak en los años ochenta. Según Jálid, un socialismo justo, maduro, moderado y tolerante, defensor a la vez de la libertad y la igualdad traería el progreso y la democracia cuando la religión se librase de la superchería[322]. La publicación de estas ideas en su libro Min huna nabdau (Aquí empezamos, 1950) provocó las iras de la jerarquía de al-Ázhar. Comunistas e islamistas se vieron atrapados en las redes de esta suerte de nacionalismo revolucionario musulmán, con el que compartían objetivos: “La revolución es islam, y el islam es revolución”, resumió años más tarde, en 1990, el filósofo de la izquierda islámica Hasan Hanafi[323], defensor de la “unidad orgánica” de naserismo e islam.

Pero el islam fue también un instrumento de reconfiguración del comunismo árabe a nivel orgánico. Si hasta la guerra de Palestina de 1948 las organizaciones comunistas de Oriente Próximo contaban con una importante militancia de origen judío y cristiano, por aquellas fechas las consignas de Moscú llamaron a “arabizar” el liderazgo del comunismo en la región. En un sentido lato “arabizar” significaba “musulmanizar”, aunque es algo a lo que los comunistas árabes han querido restar importancia, cuando no directamente ignorar. Así, para Rifat al-Said (1932-2017), representante por antonomasia del comunismo egipcio de la segunda mitad del siglo XX y eterno enemigo de los Hermanos Musulmanes[324], la extranjerización del comunismo egipcio fue la consecuencia natural de la represión sufrida por los primeros comunistas bajo el régimen monárquico neocolonial, pues a los miembros de las comunidades extranjeras, entre las que se contaban los judíos, les resultó más fácil escapar de ella al estar sometidos a un régimen jurídico diferente[325]. Según este argumento, la egipcianización posterior fue un proceso natural de reversión de esta tendencia. También para el pensador marxista franco-egipcio Anouar Abdel Malek (1924-2012) la egipcianización fue positiva porque propició el encuentro con el movimiento obrero, que en 1945 asistió a la fundación de las primeras centrales sindicales izquierdistas: el Comité Preparatorio de los Obreros de Egipto y la Federación de Sindicatos Obreros de

Egipto[326]. Sin embargo, es significativo que ambos pensadores, marxistas declarados, silencien el conflicto confesional subyacente, mientras que esto no sucede en otros autores no menos marxistas, pero sí con otras formas de reflexión menos dogmáticas, por ejemplo Didar Fawzi-Rossano en sus memorias ya citadas, o Inji Aflatun.

Una consecuencia imprevista de esta arabización/musulmanización inducida en mayor o menor grado fue que sirvió de revulsivo para una verdadera internacionalización de los movimientos comunistas árabes que se quedaron al margen de la institucionalización. Fue algo paralelo a lo que les sucedió a los Hermanos Musulmanes contrarios a la conciliación con el naserismo, que sufrieron las cárceles y el exilio y, a su modo, auspiciaron otro tipo de internacionalismo islamista, bien en Europa, de la mano de uno de los últimos colaboradores de Hasan al-Banna, su yerno Saíd Ramadán (1926-1995), instalado en Suiza, bien en el mundo árabe, sobre todo a través la docencia en Arabia Saudí de expatriados de la órbita de Sáyyid Qutb, como su mismo hermano Muhámmad Qutb (1919-2014).

En el caso de los comunistas, el nuevo internacionalismo forjado en el exilio llegó a condicionar el futuro mismo del comunismo en los márgenes del capitalismo en general, y hasta la misma hegemonía soviética. Suele ser un hecho marginado en la historiografía, pero hay que señalar que del comunismo árabe nacieron los primeros movimientos altermundistas, como bien se ve si se analiza la biografía del egipcio Henri Curiel, el primer "ciudadano del tercer mundo"[327]. Y aunque esta nueva vía de acción colectiva no cuajó, o no lo ha hecho aún de forma institucional, se encuentra en ebullición tras las revueltas de 2011 en forma de movimientos populares antiautoritarios[328].

En el caso de los islamistas, la falta de canales de participación en el sistema naserista o baazista y el exilio masivo de islamistas egipcios y sirios a Arabia Saudí en los años sesenta deslocalizó el islamismo: primero, los Hermanos Musulmanes "injertaron" el wahabismo saudí en su islamismo mediterráneo[329]; luego, vino la globalización, cuyas últimas consecuencias han sido las redes alqaedistas y la constitución del Estado Islámico.

El transfuguismo del comunismo al islam

Pasé largos años luchando bajo la égida del marxismo y el comunismo, con la convicción, como muchos otros fieles compatriotas, de que así ganaría el bien para mi pueblo y mi patria. Pero gracias al estudio, la reflexión y mi experiencia, y, sobre todo, con la ayuda de Dios, fue haciéndoseme patente que el marxismo no representaba la solución mágica y científica que yo había imaginado para los problemas de Egipto y la humanidad. Y lo que es más importante, me di cuenta de que la religión de la impiedad y el ateísmo que supone la base del marxismo, el materialismo dialéctico, no podía distinguir más que a una sociedad corrupta y a individuos deformes. Para mí quedó claro que la religión verdadera, la que Dios reveló para nuestra salvación, es la única que nos encamina hacia la sociedad ideal.

Ádil Husáin

En estas declaraciones realizadas en uno de sus editoriales en el periódico al-Chab (21/3/1989), Ádil Husáin (n. 1932-2001), economista, antiguo militante del PCE y hermano menor del ya mencionado líder islamonacionalista Áhmad Husáin, explica su viaje del comunismo al islamismo. Para él, la rectificación es meramente formal, fruto de una progresión interior acorde con el leitmotiv de su vida: el servicio a la patria. El islam se convierte en un medio, no es un fin, en la medida en que una potente ideología de base legitimista religiosa puede convertirse en el motor impulsor de la revolución si logra configurar un bloque social contrahegemónico. Los medios de comunicación, la prensa en el Egipto de los años ochenta, fueron el vehículo para su “guerra de trincheras”. Por ello, se hizo cargo en 1985 de la redacción de al-Chab, órgano de prensa del Partido Socialista del Trabajo, fundado en 1978 a raíz de la Revolución Correctiva del presidente Anuar al-Sadat.

Para los islamistas venidos del marxismo de corte gramsciano, la transformación de la fe en ideología para la praxis es posible gracias

al potencial emancipador del islam, portador de un nuevo sistema de vida y una nueva cultura para la humanidad (nizam kamil en su terminología). Los dirigentes comunistas de los años cuarenta y cincuenta habían sorteado el escollo religioso no llevando el rechazo de la religión a niveles de la infraestructura, de modo que se facilitase la integración de cualquier joven. Didar Fawzy-Rossano ha descrito el clima de los comités comunistas de su juventud, en los que participaba Ádil Husáin, y cuenta que eran más dados a la acción que a debates ideológicos o a preocuparse por "la libertad sexual o por el islam"[330]. Táriq al-Bichri y Muhámmad Imara en Egipto, Ráchid al-Gannuchi en Túnez y Hásan al-Turabi en Sudán son los nombres más visibles de la nómina de tránsfugas del marxismo al islamismo que cobró cuerpo a finales de la década de 1980. Se les ha llamado de diferentes modos: musulmanes liberales, neopatrimonialistas, islamistas culturalistas, nacionalistas islamistas e islamistas civistas, que es el término que nosotros preferimos.[331]

La revisión de los presupuestos comunistas de juventud de estos intelectuales árabes coincidió con el debate general causado por la "vuelta a Marx" en la década de los sesenta. Releer, redefinir los conceptos y volver a plantear problemas en función de estas definiciones fueron los tres aspectos fundamentales de esta "vuelta"[332] en Europa. Sin embargo, en el Tercer Mundo, más que de una "vuelta" se trató de una "traducción" teórica y práctica del marxismo clásico eurocéntrico, una "vernacularización del marxismo"[333]. El objetivo era arraigar su expresión revolucionaria en la experiencia cotidiana de los diferentes pueblos, y el resultado fue del guevarismo al maoísmo. Entre los marxistas árabes, el descubrimiento del texto de Marx Formen die der Kapitalistichen Produktion vorhergehen (Modos de producción precapitalista) provocó un debate en torno a la validez del "modo de producción asiático". La revista al-Talía (1965-1977), fundada por antiguos miembros del Partido Comunista Egipcio y plataforma intelectual del marxismo árabe[334], recogió algunas de estas reflexiones, como la de Ádil Husáin sobre la adaptación de la experiencia china maoísta al universo araboislámico[335], en la que otorgaba una importancia estructural a la "traducción" del marxismo dogmático a formas locales de organización y producción. En esta línea, Husáin mantuvo una polémica con el también economista egipcio Samir Amin (1931-2018), al que acusó de ignorar los "valores culturales"

islámicos en su teoría de las formaciones dependientes periféricas árabes[336], y tejió una suerte de filosofía de la praxis islámica a partir de su reflexión en torno a la dependencia. Destacamos cuatro ejes en el islamismo neogramsciano de Ádil Husáin[337], que vienen a condensar las distintas soluciones a las convergenze parallele entre islamismo y comunismo que hemos venido describiendo:

a) El sistema económico es inseparable de los principios éticos islámicos. La vida del homo islamicus en su totalidad está condicionada por el tauhid, el principio de la unicidad divina. La hisba, el mandato coránico que cada musulmán tiene de "cumplir y hacer cumplir con el bien y evitar y hacer evitar el mal", implica al hombre en la actualización cotidiana del tauhid y lo supone un hombre justo, socialmente responsable y altruista. Pero solo en un marco estatal que cree una infraestructura institucional que permita el desarrollo de este tipo de individuos será posible hablar de desarrollo, que solo puede entenderse como un desarrollo independiente, global y sostenido. Ádil Husáin se alinea así con los críticos del marxismo ortodoxo, que sostienen que el desarrollo económico no puede verse reducido a crecimiento económico, y menos aún descomponerse en una serie de factores aislados que distingan y separen las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas materiales.

Un ejemplo interesante de análisis práctico que hace Ádil Husáin es el de la reunificación de Alemania. Husáin sostiene que a la intervención directa del Estado, a través del Banco Central y el proteccionismo del mercado, le acompañó la educación cultural de un pueblo con confianza en sus capacidades. Si esta conjunción permitió el "milagro" de la unificación, extrapolarla al caso de la unidad árabe implicaría concretar los valores religiosos en actuaciones materiales del tipo de la experiencia de las Sociedades de Fondos de Inversión Islámicos y la banca islámica, sospechosas para el régimen[338].

b) La acumulación de capital improductivo es haram ('ilícito', según el fiqh). Ádil Husáin condena y pide que se prohíba la improductividad, tanto en el uso de la propiedad como en actividades de enriquecimiento de tipo especulativo, pues según la doctrina islámica los ingresos han de provenir del trabajo invertido.

La prohibición coránica de la usura se explica precisamente a partir del principio de que el trabajo es la base de la economía. Al-mutrafún ('los que viven en la opulencia') es la voz coránica para estigmatizar la riqueza especulativa como fuente de iniquidad, y de este término se apropia Husáin en los años noventa en sustitución de los "gorrones y parásitos" de su debut islamista. Sin duda, en esta voz "vernácula" hay cierta reminiscencia del concepto de trabajo no alienado de las primitivas aldeas integrales del modelo asiático de producción del texto de Marx, pero el lenguaje marca una gran distancia con los parámetros leninistas habituales en la lengua de la economía política marxista. La nueva terminología de Ádil Husáin se inscribe tanto en esta revisión del marxismo como en la preocupación, reiteradamente expresada por numerosos autores islamistas desde muy temprano, de dotarse de una codificación unificada de la terminología económica islámica[339].

c) La justicia social distributiva deriva del deber ineludible (fard) del pago del azaque, uno de los pilares del islam. Para Husáin, el azaque doctrinal no se limita a revertir en los más necesitados la parte de la riqueza nacional que les corresponde, sino que instrumenta además una fiscalidad que evita la excesiva acumulación de riqueza. Es más, el azaque debe potenciar la solidaridad no solo nacional, sino también intermusulmana. Así, Ádil Husáin propone que los países petrolíferos reviertan un 2,5% de sus ingresos por petróleo en los países musulmanes más pobres en concepto de zakat al-mal ('azaque sobre los bienes') del siglo XX.

d) El motor del cambio social es la lucha por articular en la tierra la revelación. Para Ádil Husáin la violación de la revelación ha sido la causa del declive histórico de las sociedades árabes, que las ha llevado "a la sedición y las luchas, lo cual perturba el desarrollo y abre las puertas a los conspiradores extranjeros"[340]. El ideólogo egipcio rechaza, como todo islamista, la concepción marxista de la lucha de clases y aboga por métodos sociales integradores, nunca por la mera paridad en ingresos y beneficios. Atrás queda la inicial reflexión marxista de Husáin sobre la "burguesía parasitaria" a la que la unión de los intelectuales revolucionarios debía desplazar en una primera etapa de "directiva revolucionaria democrática"[341]. Por el contrario, el Ádil Husáin de la madurez da paso a la "sociedad civil" como base de un Estado respetuoso con los "derechos

democráticos de los individuos”[342].

Ádil Husáin falleció en 2001, tras pasar unos meses en prisión por haber aumentado la presión sobre el régimen de Mubarak desde las páginas de al-Chab con una campaña contra el ministro de Cultura[343]. Su proyecto, uno de los más interesantes del espectro islamista, no ha dejado de desarrollarse en lo ideológico y de tener ramificaciones políticas, como el partido semiclandestino egipcio Hizb al-Istiqlal (Partido de la Independencia) surgido tras la Revolución de 2011.

Epílogo pos-, pero comunista e islamista

En 2012, Madeeha Anwar, una joven estudiante de Alejandría militante del grupo al-Ichtirakiyún al-Zauriyún (Socialistas Revolucionarios), contaba ataviada con un niqab ante la cámara de la activista y realizadora Leila-Zahra Mortada[344] cómo para ella religión y política son cosas distintas, cómo se puede ser musulmán y comunista, o, como en su caso, musulmana y de izquierdas. No solo eso: sostenía con vehemencia que su niqab era del todo voluntario y en absoluto contrario al activismo político, que para ella era una obligación como mujer y como ciudadana. Su apuesta revolucionaria, feminista, contraria al pacifismo y socialista sería sorprendente si no se tuviera en cuenta el siglo de historia compartida entre comunistas e islamistas que hemos tratado. Si bien la de Madeeha Anwar es, de momento, otra revolución fracasada, las posibilidades emancipatorias de la performance entre islamismo y socialismo siguen su curso desde 1919. Y ello no por hipotéticas esencias compartidas entre ambas corrientes ideológicas, sino por la persistencia de la circunstancia que hace posible el encuentro entre líneas paralelas: la falta de emancipación política y económica de los pueblos árabes.

Las elecciones parlamentarias iraquíes de mayo de 2018 ofrecieron otro ejemplo de la posible materialización de convergencia entre comunismo e islamismo en una alianza contestataria: el Partido Comunista Iraquí, junto con otros grupos secularistas, se presentó en una lista conjunta con el partido islamista chií Istiqama (Integridad), creado para la ocasión por el levantisco jeque Muqtada al-Sadr (n. 1974), protagonista de varias sublevaciones de los jóvenes chiíes de la periferia de Bagdad contra la ocupación estadounidense. El programa de la coalición al-Sairún ila al-Salah (Marchando hacia la Reforma) proponía desmontar el sectarismo y la corrupción institucionalizados, acabar con la intervención extranjera (tanto estadounidense como iraní) y poner en marcha un programa de desarrollo social y económico de corte estatalista y no

confesional[345]. Es decir, una vez más, comunistas e islamistas iraquíes revivían la colaboración que en 1958 contribuyó a poner fin a la monarquía y, de nuevo, proponían reinventar el Estado ante su secuestro por una elite nacional tanto o más depredadora que el capitalismo transnacional. La sorpresa occidental ante su triunfo no fue menor que las incógnitas de gobierno que abrió esta difícil coalición, a buen seguro sometida a presiones internas y externas para acortar su recorrido.

Capítulo 6

Posislamismo: el fracaso de una idea[346]

Historia crítica de un concepto

El concepto de “posislamismo”, que en esencia establece el fin del islamismo como paradigma político emancipatorio, ha tenido una variada fortuna en el mundo académico occidental. Su definición ha sido polémica y el concepto mismo se ha revelado, a la postre, estéril. Y no solo por los referentes teóricos con que se ha delimitado y que le han valido reveses en el propio campo académico, sobre todo francés[347], sino además porque su repercusión en el mundo araboislámico ha sido bastante limitada. No sin cierta ironía, el politólogo egipcio Husam Tammam se preguntaba en 2008 qué era lo que debería venir después del islam político, y que no acababa de llegar tras veinte años de teoría posislamista[348]. Los acontecimientos revolucionarios de 2011 significaron el esperado punto de inflexión y pusieron a prueba la vigencia del posislamismo como herramienta de prospección sociopolítica. Las revoluciones árabes desafiaron los presupuestos teóricos de que partía el diagnóstico posislamista, basados en el declive del islamismo como alternativa política y su sustitución por una vivencia individual del islam, caracterizada por la reivindicación de derechos civiles y la separación de los ámbitos de legitimidad política y religiosa. Los primeros resultados electorales democráticos del norte de África evidenciaron la pujanza y diversidad del islam político, en constante mutación y reelaboración, y cuestionaron, una vez más, la pertinencia de las categorías pos- (posislamismo, posmodernidad, poscolonialismo).

Posislamismo: diagnóstico y performance

Seguimos hablando de islamismo, pero la teoría posislamista ha cumplido ya treinta años. Sin duda, ha sido Oliver Roy su principal ideólogo, quien la hizo suya y la ha continuado desarrollando en unos años marcados por lo pos-: posmodernidad, poscolonialismo, posmarxismo. Quién fuera el primero en usar el término no está, sin

embargo, tan claro: el propio Roy anota en el manifiesto "Le postislamisme"[349] que lo habría acuñado Olivier Carré en 1991 en L'utopie islamique dans l'Orient arabe. Más allá de la precisión cronológica, lo cierto es que Roy y Carré coinciden en el tiempo en la puesta en circulación del concepto, si bien con perspectivas y propósitos distintos.

Para Olivier Carré, especialista en historia de las ideologías árabes contemporáneas[350], el islam que va del siglo X al siglo XIX, tanto chií imamí como sunní, "siempre separó en la teoría y en la práctica lo político-militar de lo religioso"[351], y define este largo periodo de la historia islámica como posislamista. Este islam se habría visto postergado en el siglo XX por el triunfo del neohanbalismo, una revisión literalista de las fuentes, tanto en las sociedades musulmanas mismas como entre los islamólogos. Así pues, asistiríamos en la actualidad a una nueva fase posislamista, que supondría una recuperación de la fase clásica de constitución de la teología y la jurisprudencia islámicas (siglos IX-XI). En 1993, Olivier Carré ahondó en esta concepción de un posislamismo para el presente en su obra L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition. Según Carré, el posislamismo es la única opción que tiene el pensamiento político y social del islam actual para salir de la trampa en que ha caído desde la década de 1920, esto es, desde el comienzo de la lucha anticolonial. Tal trampa consiste en la invocación ortodoxa a la sharía como paradigma ahistórico, cerrado y holístico, que tiene a la oficialidad saudí, por un lado, y a los Hermanos Musulmanes, por otro, como baluartes. Todos los movimientos islamistas, protagonistas de la historia de Oriente Próximo desde los años sesenta, habrían seguido esta vía shariática, lo cual sería la causa de sus dificultades para lograr la hegemonía, evidenciadas a finales del siglo XX. Por contra, el islam posislamista posibilitaría un regreso a la gran tradición islámica, que reconocía la autonomía del poder político frente a la autoridad religiosa y hacía una lectura del Corán anclada en la historia y el individuo. Sería esta una forma intraislámica de laicidad, necesaria para atajar las dos desigualdades islámicas antimodernas: el estatuto de las minorías y los derechos de las mujeres. Carré vaticinó: "El siglo XXI parece que deberá ser el de un islam posislamista que retomará el curso de la Gran Tradición olvidada"[352].

La ejecución en 1985 del filósofo y activista sudanés Mahmud Muhámmad Taha, acusado de apostasía por el régimen islamista de Yáfar al-Numeiri, habría demostrado, según la tesis de Carré, el potencial subversivo de una nueva formulación doctrinal posislamista. Taha era defensor de una lectura en la historia del mensaje coránico, que dejaba a la sharía al margen de la revelación[353]. Para Taha, el mensaje de Mahoma en La Meca constituye el corazón del monoteísmo, la revelación universal de Dios a toda la humanidad para que la religión natural, o lo que es lo mismo, el islam, sustente la ciudad ideal de todos los musulmanes, entendidos estos como todos los creyentes en el Dios uno. Por contra, el Corán de Medina sería el mensaje contingente de Dios a Mahoma para que gestionara la naciente comunidad de nuevos creyentes. La sociedad sudanesa, pluriétnica, multiconfesional y con sustratos sociales muy ideologizados, era especialmente sensible al proyecto de Taha, islámico, emancipador y autóctono.

El diagnóstico de Carré en términos doctrinales coincidió casi con la publicación en 1992 del libro seminal de Olivier Roy L'échec de l'islam politique. Para Roy, el "fracaso del islamismo" es un hecho histórico fruto de un defecto sistémico del propio islamismo. La "tara" del islamismo consistiría en que propone un modelo político que presupone la virtud de los individuos, cuando en realidad esta virtud solo puede adquirirse en una sociedad auténticamente islámica, que es la que al mismo tiempo el islamismo está llamado a crear[354]. Confrontados con la realidad (sea la práctica del poder en Irán, la represión por el régimen egipcio o la perpetuación de la condición de minoría de los musulmanes en Europa), los movimientos islamistas, debido a sus propias contradicciones internas, habrían fracasado en su objetivo último, la concreción de un Estado islámico. La caída en el islamonacionalismo, la apropiación de la implementación de la reislamización social por parte del Estado y la pérdida del monopolio islamista sobre el discurso y el espacio religiosos serían los síntomas de la nueva etapa, la era posislamista, en la que habría entrado el mundo islámico desde finales de la década de 1980. Aunque Roy dedica buena parte de su análisis a Irán[355], donde la muerte del imam Jomeini en 1989 y el fin de la guerra con Irak un año antes habían introducido serios interrogantes sobre el futuro de la revolución islámica, su estudio cubre, geopolíticamente, de Afganistán a

Argelia.

La de Roy es una visión integral del mundo islámico, con el islam como matriz conceptual que establece los márgenes de lo político, lo social, lo económico, lo cultural y lo identitario. Decretar el fracaso de la utopía islamista no significa, según él, negar la capacidad movilizadora que aún tienen los movimientos de ese signo ni anunciar el declive del islam, sino constatar la progresiva disociación del campo de lo religioso —cada vez más diversificado en sus formas y volcado en la identidad y la justicia— del de lo político, que se concentra en el Estado-nación en detrimento tanto de la umma como de una sociedad en descomposición. Esta disociación islámica entre el espacio de lo religioso y el de lo político no implica la negación del pensamiento político en términos religiosos. Tampoco la desislamización de las prácticas sociales. Supone, según Roy, una forma de secularización totalmente diferente de la que ha vivido la historia europea, pues es la religión la que define un espacio para la laicidad[356].

En paralelo al fracaso del islamismo, Roy dibuja el viaje posislamista hacia una nueva laicidad, una laicidad islámica, podríamos decir. Tres elementos, según su criterio, determinan la autonomía de los marcadores religiosos frente a los políticos: el mercado, la autoridad y la ley. El Estado, que detentaba la supremacía en el discurso islamista, se ve progresivamente arrinconado. El mercado de lo religioso (moda, ocio, educación, sanidad) se diversifica gracias precisamente a las políticas de liberalización económica emprendidas por el Estado. Las redes transnacionales (de cofradías, madrasas, edición y comunicación) desbancan a las grandes instituciones religiosas tradicionales, controladas por el Estado. La reivindicación de la sharía se hace también a expensas del Estado y de la cultura, pues la ética individual que promueve se normativiza y debilita los modos culturales comunitarios, que se superponen al derecho positivo de cada Estado. Finalmente, la sociedad civil se descentraliza buscando la ocupación del espacio y desmarcándose del control de lo político como principal objetivo.

Tras el libro de Roy, aparecieron una serie de trabajos en la misma línea que aportaban no solo estudios de caso pormenorizados, sino,

además, nuevas perspectivas críticas, conceptuales y metodológicas[357]. No quiere esto decir que la etiqueta "posislamista" como categoría ideológica que ocupa el foco tras la primacía de los discursos nacionalista e islamista no circulara ya en el medio académico con anterioridad, sino que no se había constituido aún en elemento discursivo, con algunas excepciones muy singulares, como el análisis del feminismo de Mervat Hatem[358].

No faltaron trabajos que seguían las vías abiertas por las tesis aparentemente enfrentadas de Roy y Carré, algunos sin reconocerlo explícitamente. En este sentido llama la atención la obra de Gilles Kepel Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme (2000). Kepel traza la historia del islamismo desde finales de la década de 1960 (auge, apogeo y declive) mediante una mezcla de análisis ideológico del discurso y análisis sociológico de las bases de los movimientos islamistas, y concluye que, en la primavera de 1997, se dan signos de que los actores islamistas buscan salir del impasse político al que les ha conducido el fracaso de esta ideología mediante una alianza entre las clases medias burguesas y los jóvenes desheredados[359]. Un nuevo discurso en torno a la democracia y los derechos humanos se estaría gestando desde Indonesia a Argelia. En su extenso recorrido, Kepel no menciona las obras citadas[360]; es más, no recurre siquiera al término "posislamismo", al cual, sin embargo, dedica un epígrafe en un artículo simultáneo que publica en Estados Unidos con ocasión de la aparición del libro.[361]

Uno de los primeros investigadores en adoptar el posislamismo como herramienta analítica básica fue Asef Bayat tras la publicación de otra suerte de manifiesto: "What is post-Islamism?"[362]. La aportación mayor de Bayat se distingue por dar un carácter performativo más que informativo o empírico, como habían hecho Carré y Roy, respectivamente, a la teoría posislamista general. Tras un primer análisis de 1996, en el que seguía el diagnóstico de Roy para mostrar cómo la presión de distintos grupos sociales (mujeres, universitarios, clérigos críticos) estaba forzando la reconfiguración del Irán posjomeinista[363], los trabajos de Bayat se han centrado en las implicaciones históricas, sociales, políticas y culturales que el giro posislamista supone para el conjunto de las sociedades musulmanas[364]. En su principal libro, Making Islam democratic. Social movements and the post-Islamist turn (2007), ensancha el

marco del posislamismo, que pasa de ser “condición” (determinada por dónde y cómo el islamismo exhausto pierde su capacidad de liderazgo político, social y doctrinal) a ser “proyecto”, y que define como:

Un intento consciente de conceptualizar y dotar de estrategias y modos racionales de trascender el islamismo en lo social, lo político y lo intelectual. Pero el posislamismo no es ni antislámico ni secular. Por el contrario, implica un esfuerzo por fundir religiosidad y derechos, fe y libertad, islam y emancipación. Es un intento de poner cabeza abajo los principios subyacentes del islamismo enfatizando los derechos en lugar de los deberes, la pluralidad en vez de una sola voz de autoridad, la historicidad más que la escritura fijada, el futuro en lugar del pasado

[365].

El núcleo de la obra testa la viabilidad democrática de dos experiencias: la posislamista en Irán y la islamista en Egipto. En el primer caso, el triunfo del movimiento reformista iraní de finales de la década de 1990 permite a Bayat extender su análisis al conjunto de tendencias políticas y religiosas que, junto a una sociedad civil reforzada, convergieron para apoyar el periodo de presidencia de Jatami (g. 1997-2005), al que caracteriza como “posislamismo en el poder”. En el caso de Egipto, su conclusión no es tan halagüeña: el fracaso de la “revolución islámica pasiva”, la que emprendieron los islamistas en los años ochenta y que fue engullida por el Estado[366], ha ido estrechando los márgenes para el desarrollo de una auténtica opción posislamista. Si bien Bayat sigue a Gramsci —un autor que luego cobró brío con las movilizaciones mundiales de los “indignados” de 2011—, en la terminología y en cierto tono visionario, sobre todo en el capítulo final[367], no le sigue hasta sus últimas consecuencias en su caracterización del concepto de revolución pasiva, lo cual le habría llevado a cuestionarse la validez de su categoría analítica. Dice Gramsci:

El concepto de “revolución pasiva” debe deducirse rigurosamente de los dos principios fundamentales de la ciencia política: a) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en su seno encuentran sitios todavía para un desarrollo progresivo ulterior, b) que la sociedad solo se plantea tareas para cuya solución se hayan gestado ya las condiciones necesarias

[368].

Bayat no tiene en consideración estas dos condiciones de Gramsci, que llevarían a otro tipo de conclusiones: en la medida en que las condiciones “objetivas” que propiciaron la respuesta islamista no han desaparecido, sigue habiendo espacio para organizaciones y experimentos islamistas democráticos posteriores, como sucedió tras las revoluciones árabes de 2011, y como es previsible que suceda tras la reacción contrarrevolucionaria en que está sumido el mundo árabe, especialmente Egipto desde el golpe de Estado militar de 2013. Por otra parte, si bien la teoría de Bayat sobre el posislamismo sitúa a la democracia en el centro del debate, no lo hace solo en términos epistemológicos, sino que se adentra en el terreno performativo: además de describir y analizar las sociedades de Oriente Próximo, no duda en ofrecer su propia estrategia para lograr una auténtica democracia. Bayat la denomina, conforme a ciertos vuelos líricos de su estilo, que a veces deprecian su argumento, el “arte de la presencia”, y consiste en la potenciación de espacios sociales que den visibilidad y agencia a los individuos capaces de alentar la causa de los derechos humanos, la igualdad y la justicia. Tal es, a su juicio, la herramienta del siglo XXI para influir en el Estado y sustituir la “gobernamentalidad” de Foucault por una fructífera “socialización del Estado”[369].

A Bayat se le ha criticado, en nuestra opinión no sin cierta razón, su excesivo celo performativo en detrimento del análisis de las condiciones locales que propician soluciones particulares. Estas críticas proceden, sobre todo, de estudiosos de los movimientos

islamistas del subcontinente indio, que señalan cómo una misma raíz intelectual y organizativa, la de los presupuestos de Abul Ala Maududi de un "Estado islámico" y no un "Estado para los musulmanes"[370], desarrollada en dos contextos sociopolíticos distintos, el de la India y el de Pakistán, conduce a dos resultados posislamistas muy diferentes. En el caso de la India, el contexto de democracia constitucional es determinante en la presión que los musulmanes ejercen con su práctica electoral en la aplicación de medidas legislativas de corte posislamista[371]. Por su parte, en Pakistán la apuesta posislamista se ve constreñida a la revisión crítica del discurso intelectual de Maududi en un contexto cada vez más autoritario[372]. Con todo, y pese a estas críticas fundadas, la consideración de Bayat de un posislamismo "en marcha" no es el del todo desdeñable en términos generales.

Si se comparan las sucesivas aproximaciones de Carré, Roy y Bayat puede afirmarse que la teoría posislamista permite acomodar a la realidad pos- una constelación de experiencias islámicas muy distintas y hasta contrarias. Frente al carácter holístico (chumuliya) e integral (nizam kamil) del universo islamista, la fragmentación posislamista fija la atención en el mundo de los márgenes, bien sean políticos, sociales, doctrinales o culturales. El marco posislamista remarca y trata de explicar la diversidad de respuestas del islam a la modernidad, por lo que resulta especialmente útil como herramienta de análisis para contextos con comunidades minoritarias (bien sean de musulmanes en minoría, como los ya mencionados de la India, bien sean de no musulmanes en sociedades de mayoría musulmana, como los bahaíes en Irán[373]) y en el caso de sectores sociales excluidos (sobre todo mujeres y jóvenes) o de grupos doctrinales relegados (como los sufíes iraníes[374]). Así, ha sido aplicado como categoría que explica el proceso evolutivo de los movimientos de mujeres hacia un "feminismo islámico"[375]; la despolitización religiosa de las formas de movilización y participación de los jóvenes[376] y la promoción de una virtud musulmana integrada en el mercado de la globalización económica y cultural[377]. En otro sentido, también se han clasificado en esta categoría estudios que no se circunscriben a la fórmula posislamista, cuyo uso indiscriminado, hay que alertar, puede abocar a un vacío de significado semejante al que antes tuvo la etiqueta "islamista". Por ejemplo, las conclusiones de los primeros

estudios de Stéphane Lacroix sobre el islamismo neorreformista saudí fueron tempranamente incorporadas a la nómina de experiencias posislamistas por Bayat, que a su vez fue seguido por Amin[378], cuando lo cierto es que Lacroix duda de que sea posible un escenario posislamista en sistemas rígidamente autoritarios como el saudí, mientras que una corriente de "islamodemócratas" (tal es la expresión que Lacroix utiliza, y no "posislamistas") tendría cabida en contextos con esferas públicas más abiertas e inclusivas[379]. Incluso transformado en etiqueta, el "posislamismo" ha empezado a trasladarse al análisis del islam europeo, y así Tahir Abbas habla sin mayor precisión de "contexto de posislamismo" para referirse a la cohesión social y el sentimiento de amenaza de las minorías musulmanas en Gran Bretaña[380].

Por último, es importante destacar la aproximación de Reinhart Schulze explicando y ejemplificando la deriva posislamista en el contexto de la glocalización. Schulze fue consciente, desde muy temprano, de los peligros epistemológicos de aferrarse a una noción esencialista de posislamismo, y abrió sus parámetros de estudio antes del auge analítico del posislamismo. Para Schulze, el discurso del posislamismo es multifuncional: asume que ha de interpretar múltiples funciones públicas (políticas, sociales, culturales) sin constituir necesariamente una ideología. Al alejarse de la ideología, la misión del islamismo se desvía de la interpretación del mundo como un todo en favor de una interpretación de esferas concretas de la vida. El prefijo pos- señalaría la desintegración del carácter monofuncional del discurso islámico ante la presión de la globalización, mientras que la persistencia del paradigma islámico recrearía una forma de identidad que dota de vínculos tanto al Estado como a los grupos y a los individuos que lo integran: "Globalización y localización como expresiones de una sociedad fragmentada son dos caras de una misma moneda", sostiene Schulze[381]. Esta cultura-identidad no tendría ya connotaciones utópicas, sino conmemorativas, de modo que en última instancia el islamismo habría perdido tanto su función expresiva (poner en lenguaje islámico ideas sociales y políticas utópicas) como revolucionaria, y quedaría al servicio de la reconstrucción del Estado-nación (como ha sucedido en Afganistán, Argelia o Indonesia).

Si se puede hablar de posislamismo entendido como nueva seña identitaria de las sociedades musulmanas no solo se tendría, creemos, que atender a su relación dialéctica con el islamismo. Habría que fijarse sobre todo en la autocrítica que han hecho los propios agentes islamistas acerca de la lógica de los papeles de sujeto y objeto de la historia. La evolución del islamismo turco asociado al Partido Justicia y Desarrollo (Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP) es un ejemplo en este sentido. La experiencia de la represión y el autoritarismo tras el golpe de Estado "posmoderno" de 1997 acercó a los islamistas turcos a los sectores laicos liberales, en paralelo a su replanteamiento de las nociones de democracia, derechos humanos e integración en el proceso de globalización, incluida la incorporación a la Unión Europea. El islamismo turco abandonó la tesis maximalista de la construcción de una sociedad islámica por medio del poder estatal y reivindicó su legitimidad islámica en términos inclusivos no autorreferenciales: pluralismo, Estado de derecho, libertad de expresión. En resumidas cuentas, sustituyó la lógica política islamista por la de la universalidad. Paradójicamente, Occidente y su discurso secularista en la tradición del liberalismo anglosajón (libertad de grupos religiosos en términos de organización, actividades, financiación y compromiso social) se convirtieron en un aliado contra el autoritarismo kemalista que les había segregado[382]. La posterior experiencia de gobierno del AKP liderado por Recep Tayyip Erdogan (g. 2003-) ha demostrado la agencia del sujeto "posislamista", capaz de involucionar, aun a costa de su propia esencia, ante la amenaza de competidores en el campo de la legitimidad posislamista, como le ha sucedido con el movimiento civil Hizmet de Fethullah Gülen, antiguo socio de la agenda del AKP[383].

Posislamismo y neorientalismo

La respuesta a los teóricos del posislamismo no se hizo esperar y vino de autores de muy distinta intención y perspectiva.

Por un lado, académicos de declarada raigambre liberal, como Bassam Tibi, niegan la existencia misma de movimientos

posislamistas[384]. Lo hacen partiendo de una valoración más moral que empírica del giro posislamista. Para Tibi, el AKP solo habría pospuesto su objetivo de poner en marcha un orden islámico, no lo habría abandonado; sería una cuestión táctica, retórica, de instrumentalización, no de verdadero abrazo del pluralismo democrático[385]. Por otra parte, quienes han sostenido la existencia de un liberalismo islámico a lo largo del siglo XX consideran que el posislamismo es una nueva etiqueta occidental que no solo emboza la persistencia en el tiempo de este liberalismo, sino que, y esto es más grave, niega que el islam sea compatible con una forma universal como el liberalismo[386]. En general, el mundo académico anglosajón, que suele trabajar de espaldas a lo que queda fuera de sus estrictos límites, ha rechazado, sin profundizar mucho, la validez teórica y metodológica de "lo que puede denominarse la escuela francesa del islam político"[387].

Sin embargo, la respuesta crítica más trabada a la teoría posislamista ha partido de los estudios culturales franceses. En el dossier dedicado al tema por la revista Esprit (2001), François Burgat cuestiona la validez de un concepto que parte del fracaso y superación del islamismo[388]. Demuestra la persistencia de tres indicadores que sustentan al islamismo: 1) las causas sociopolíticas que lo originaron; 2) la capacidad de movilización de un discurso en torno a la modernidad en clave endógena y 3) la manipulación que de la amenaza islamista hacen los regímenes en vigor. El fracaso del islamismo sería más bien, según Burgat, el fracaso del esquema interpretativo que los investigadores le habían atribuido: lo hicieron utopía, pero en realidad es una ideología. Es más, sostiene que en la reacción islamista al autoritarismo de los regímenes poscoloniales ya se hallaba, incluso terminológicamente, la reconciliación del discurso musulmán con la modernización social y el liberalismo político que, según sus teóricos, caracteriza al posislamismo.

En una línea aún más crítica y fructífera, en el sentido de deconstruir las nuevas formas de orientalismo, Alain Roussillon cuestiona directamente las Sciences Po francesas vinculadas a la islamología y advierte del "culturalismo congénito" que subyace en los análisis de la supuesta agenda política posislamista. Para Roussillon, los defensores de las teorías del fracaso del islamismo

(en concreto Gilles Kepel y Olivier Roy, aunque sea desde posiciones opuestas) proceden con la misma miopía que cuando, con anterioridad, sobrevaloraban el análisis de la realidad política árabe e islámica en términos islamistas: establecen la sobredeterminación por el islam de todo lo que se produce en las sociedades identificables como "musulmanas", que se convierten así en "islámicas", e instrumentalizan el referente religioso para hacer de él en solitario el motor del proceso histórico y la marcha social[389]. Ni los parámetros islamistas de entonces ni los posislamistas de ahora han durado apenas un cuarto de siglo, denunciaba ya Roussillon en 2001[390].

Burgat retomó la cuestión de "la especificidad musulmana" en la nueva edición de 2002 de L'islamisme en face (1995). En ella denuncia el etnocentrismo occidental que subyace en el posislamismo, el cual estaría al servicio de un modelo civilizacional único y universal que perpetuaría en el siglo XXI "nuestro viejo alter ego musulmán"[391]. Además, la consideración del islamismo como otra forma de integrismo, en paralelo con los del judaísmo y el cristianismo, menosprecia, según él, su componente político y cultural, no toma en consideración las relaciones de dominación norte-sur y sitúa al mismo nivel a los movimientos que se desenvuelven en contextos democráticos y con alternancia de poder y a los que están sometidos a regímenes autoritarios y represivos[392]. Bienvenida la nueva terminología si hay mejor entendimiento, afirma Burgat, pero duda de su eficacia científica y comunicativa. Habrá un tiempo de historia posislamista, pero todavía no ha llegado, augura.

La repercusión crítica que la teoría posislamista ha tenido en el mundo académico no occidental ha sido bastante más limitada. Las tesis de François Burgat fueron recogidas por Abdul Qadir en una obra que, sobre todo, destaca por la circulación que tiene en el ámbito universitario indio[393]. Por su parte, a Alain Rousillon le sigue parcialmente Husam Tammam, investigador egipcio que conocía de primera mano los entresijos de los movimientos islamistas de su país[394]. Sin desechar del todo la teoría posislamista, Tammam alerta sobre su carácter sesgado y reductor. Sostiene que, al insistir en los fracasos externos del islamismo (en su acceso al poder y en la puesta en marcha de una alternativa ummamista al

Estado-nación), ha marginado la importancia de las lógicas internas (organizativas, generacionales, programáticas y económicas) que han desintegrado el núcleo del islamismo clásico, forjado en torno a los Hermanos Musulmanes. Para Tammam, la aceptación de la lógica del Estado-nación por parte de las corrientes surgidas de los Hermanos Musulmanes no sella por sí sola el fin del islam político[395]. Por el contrario, el posislamismo, de existir como tal, estaría caracterizado por la gestación de fórmulas alternativas al Estado-nación existente, tanto si son revolucionarias y ya han sido parcialmente ensayadas (como las de Abdallah al-Nafisi, ex hermano kuwaití izquierdista, ahora defensor de tesis alqaedistas) como si están hibernando en los resquicios que dejan los regímenes. Esto segundo es lo que Tammam denomina "la politicidad islamista latente o en ciernes"[396], y la detecta en los salafistas egipcios, que aún no habían saltado a la arena política —lo hicieron con las revoluciones de 2011[397].

En general, las ambivalencias del salafismo hacia la política no encajan en el esquema del posislamismo de Roy o Bayat. Ambos sitúan lo político en el centro del análisis sobre el discurso religioso o la movilización social, en detrimento de la significación de otros factores, como la espiritualidad, el escrituralismo o la ortopraxis, que Roy distingue como "marcadores religiosos independientes"[398]. Esta falla la ha denunciado y analizado Henri Lauzière a partir del discurso de Abd al-Salam Yasin, líder del movimiento marroquí Justicia y Espiritualidad (Al-Adala wa-l-Ihsán)[399]. Sin embargo, las revoluciones de 2011 tampoco dejaron indiferentes a los salafistas, muchos de los cuales materializaron el giro hacia la política que "dormía" en su seno, según la expresión de Tammam. Se obró así una ruptura en el seno del salafismo entre sistémicos o quietistas y asistémicos o políticos[400], que afectó a los límites mismos entre islamismo y posislamismo. Por ejemplo, Justicia y Espiritualidad abandonó en diciembre de 2011 el movimiento contestatario marroquí 20 de Febrero coincidiendo con el triunfo electoral del partido islamista Justicia y Desarrollo (al-Adala wa-l-Tanmiya), el favorito de buena parte de sus seguidores, en lo que se puede interpretar como un signo de búsqueda de vías de integración del salafismo político en el sistema del majzén marroquí. Del mismo modo, en Egipto los salafistas de la agrupación al-Dawa al-Salafiya se aglutinaron en torno al partido al-Nour y se convirtieron en la

segunda fuerza política del Parlamento constituido en enero de 2012.

Por último, en el capítulo de la recepción de las teorías posislamistas, hay que señalar algunas reacciones de los agentes mismos del islam político. Un artículo de Marwan Bukhari y Ahmad Fuad Rahmat, ambos del Islamic Reinassence Front de Malasia, indaga en las raíces y posibilidades de actualización de un islamismo democrático y humanista que consideran y llaman posislamista a la manera de Asef Bayat; apuntan brevemente las aportaciones críticas de los que, a su juicio, son los principales intelectuales musulmanes (Ráchid al-Gannuchi, Yúsuf al-Qardawi, Yásir Auda, Táriq Ramadán) y postulan la necesidad de que los actores islamistas malasios tomen parte en los debates intelectuales en marcha, pues solo les cabe "cambiar o ser cambiados" [401].

El posislamismo ante las revueltas árabes

Al final de su libro Live as politics. How ordinary people change the Middle East, Bayat se pregunta hasta qué punto los movimientos sociales pueden forzar un cambio estructural que, sin recurrir a la violencia, rompa el statu quo en Oriente Medio, una región a la que caracteriza como asfixiada por los regímenes autoritarios, tanto de sesgo secular como religioso, por una oposición islamista exclusivista y por una evidente dominación exterior[402]. Si bien el fin de los regímenes árabes poscoloniales aún está por llegar —Túnez es de momento el único país en que el cambio de régimen se ha consumado—, sin duda los acontecimientos del año 2011 rompieron con lo que Samir Kassir denominó "la desgracia de ser árabe", esto es, con la maldición, asumida sin mucha discusión por sus protagonistas, de la irremediable postración árabe[403]. El posislamismo, entendido como nuevo paradigma, consagraba esta lógica, pues el islamismo habría sido, a la postre, una manifestación más de una concatenación de fracasos. Sin embargo, las revueltas populares introdujeron una serie de claves que, según nuestro análisis, muestran la comprensión sesgada de la realidad árabe de que adolece la teoría posislamista. Pero tanto partidarios como detractores de la teoría del posislamismo consideran que "la primavera árabe" ha venido a demostrar el acierto de sus respectivos enfoques.

Una nueva cultura política y una incógnita

Al incorporar el mundo musulmán a la globalización, los teóricos del posislamismo han subestimado las dinámicas internas que pudieran alimentar una nueva movilización de naturaleza islamista, nueva en recursos y estrategias. La desideologización de la esfera pública, la desafección popular hacia el islamismo y el desinterés

social por lo político eran los signos de los tiempos, según su diagnóstico. Pero las revoluciones sacaron a la luz el embrión de una nueva cultura política, gestada en los años precedentes aunque invisible por la capacidad represiva de los regímenes, garantes, no hay que dejar de insistir en ello, de la estabilidad internacional. Muhámmad al-Sáyyid Saíd, histórico activista egipcio por los derechos humanos, había caracterizado esta cultura, ya a mediados de los noventa, como la alianza entre el uso de nuevas tecnologías, la reivindicación de un cambio de modelo económico y la lucha democrática a través del trabajo asociativo de base[404]. Lo que se escenificó en Tahrir durante los días de la Revolución de 2011 fue la posibilidad de entendimiento entre grupos de diversa procedencia e ideología, pero que compartían esa cultura política silenciada: Kefaya, el Movimiento 6 de Abril y la Coalición por el Cambio lograron que se sumaran a su acción colegios profesionales y formaciones tradicionales, incluidos los Hermanos Musulmanes.

La nueva cultura política rechazaba la normativización religiosa de lo político, pero no la política ni la religión; rompía con las formas piramidales en la toma de decisiones, pero no con la responsabilidad y el compromiso; se resistía a la patrimonialización de la movilización social por las instituciones tradicionales (partidos políticos, colegios profesionales, agrupaciones religiosas), pero no a la militancia. Pero, sobre todo, no distinguía espacio público de espacio político, por lo que vivía en una continua efervescencia organizativa y de expresión. Politizar la calle en paralelo al ciberespacio fue la primera gran aportación árabe a las revueltas mundiales de 2011, desde las sentadas de la plaza Sintagma ateniense a las del 15-M español o al Occupy Wall Street.

La militancia islamista no fue ajena a esta nueva cultura política, ni mucho menos incompatible con ella. Jóvenes, veteranos reformistas marginados por la oficialidad y mujeres trazaron nuevos vínculos tanto entre sí como con los viejos órdenes. Las estrategias fueron múltiples. Sin salir de Egipto, podemos apreciar cómo, en unas ocasiones, se negociaba y se pactaba dentro del propio movimiento islamista: es el caso de las bases jóvenes y del ala reformista de los Hermanos Musulmanes egipcios con la cúpula de la organización, la cual en 2007 había rechazado la formación de un partido político, como los jóvenes demandaban, pero que en mayo de 2011 se vio

compelida por los acontecimientos a asumir como propio el nuevo partido Justicia y Libertad (Al-Adala wa-l-Hurriya). Otras veces se dio la espalda a la tradición de lucha en la ilegalidad y se buscaron nichos en un orden pensado para excluir sistemáticamente toda oposición: un ejemplo significativo es la experiencia del partido al-Wasat (el Centro), cuya legalización rechazaron los tribunales en 1996, 1998, 2004 y 2009, y que por fin fue posible con la caída de Mubarak[405]. Y en otras ocasiones hubo lugar para una oportuna y visionaria improvisación. Por ejemplo, los seguidores de clase media del joven y cool telepredicador Amr Jáled, cuya postura política era desconocida hasta la fecha, a una consigna de este en Facebook se sumaron tempranamente a las movilizaciones, en contra de las advertencias de las máximas instancias religiosas de Egipto y en contraste con la tibieza inicial de los Hermanos Musulmanes[406].

El lenguaje inequívocamente islamista en que se expresaba un amplio sector de la movilización general reflejaba su capacidad de acompasar dos tipos de demandas: las de las clases medias que pedían libertad y pluralidad y las de las clases más desfavorecidas que reclamaban una política distributiva que garantizara una mayor equidad socioeconómica. No se trataba de algo surgido por generación espontánea. Hacía tiempo que venían gestándose recursos islamistas independizados del marco de significantes de los padres fundadores (Sáyyid Qutb y Abul Ala Maududi). Desde finales de la década de 1990, Ráchid al-Gannuchi, el líder de Ennahda, había adoptado conceptos y temas propios de la sociología y las ciencias políticas, y situado con ello la producción teórica islamista en posición de sujeto y actor de estas disciplinas, y no solo de mero objeto de análisis. Lo más notorio fue el desplazamiento del centro de la reflexión islamista del Estado a la sociedad civil[407], que en 2011 modeló el programa electoral de Ennahda[408]. Sin embargo, el retorno a la cuestión estatal condicionó el futuro del neoislamismo triunfante de 2012. Poco antes los síntomas eran claros: Ennahda avanzaba que “consideramos que el Estado es un ente político civil”; el suizo Tariq Ramadan, promotor del “euroislam”, afirmaba que se había pasado del tiempo del “Estado islámico” al del “Estado civil”[409] y Muhámmad Badie, el guía supremo de los Hermanos Musulmanes, declaraba en vísperas de la última ronda de las elecciones legislativas egipcias que “no existe en el islam el

concepto de Estado religioso"[410]. Se había abierto una etapa en la que la discusión sobre el Estado ya no se circunscribía al Estado en cuanto que buen gobierno, como lo concebía la propuesta posislamista, sino que iba mucho más allá y retomaba la vieja cuestión de la relación entre islam y política. No obstante, defensores de la tesis posislamista como Asef Bayat interpretaron este abandono de la reflexión sobre el Estado como un "rescate del islam"[411], y, en líneas más generales, se tuvo por una suerte de "normalización ideológica" tras el desvío islamista[412]. Con ello afloró de nuevo la tensión entre la necesidad de que el Estado fuera a la vez receptáculo de los consensos comunitarios y agente de la normativización de la sharía, de modo que esta abandonaba el ambiguo terreno de la utopía redentora. Raro era el día en que no había declaraciones a propósito de la cuestión por parte de los actores políticos tunecinos, libios o egipcios que se enfrentaban a los procesos constituyentes posrevolucionarios, con las consiguientes reacciones de secularistas e islamistas, además enfrentados entre sí.

A esto se suma la otra gran incógnita que se abrió con las revoluciones en términos de neoislamismo: el papel de los salafistas. El salafismo contemporáneo engulle tendencias fallidas de otros islamismos (como el antioccidentalismo del yihadismo, el alqaedismo y el qutbismo) y exacerba tanto elementos propios de la espiritualidad sufí (rituales comunitarios, centralidad de la figura del Profeta) como de la ortopraxis reislamizadora (vestimenta, oración, relaciones sociales). Esta suerte de mundanización del salafismo, de integración en la contemporaneidad sin perder de vista la utopía del retorno a los orígenes, alimenta su actual diversidad y pujanza. Ello, junto a su virginidad en términos de práctica política y el apoyo material de las redes salafistas internacionales, sirvió a los salafistas para aglutinar un gran apoyo popular en el marco de la apertura democrática de Egipto y Túnez. Pero también en Líbano o Libia, con contextos políticos diametralmente opuestos. Las revueltas, socavadas en mayor o menor grado por la contrarrevolución, abrieron en cualquier caso el interrogante de cómo los salafistas debían resolver la tensión entre una práctica política islamonacionalista y una transversalidad estratégica pansalafista[413]. Los canales de televisión por satélite y los mítines multitudinarios fueron plataformas fundamentales en la

difusión de un salafismo en principio quietista. Predicadores locales se convertían en figuras internacionales con una retórica muy característica, alejada de la del árabe clásico y rayana en el dialecto más vulgar para dar cabida a todo tipo de exabruptos y diatribas contra la promiscuidad sexual, la influencia extranjera o el activismo político. Las cadenas privadas les cedían espacios de máxima audiencia o se ponían casi por entero a su disposición, como el canal egipcio al-Nas, que a finales de la década del 2000 aupó a la fama a los jeques salafistas Muhámmad Hasan y Muhámmad Yaqub[414]. Youtube se encargó del resto, al posibilitar que quedasen alojadas en internet estas intervenciones que luego se reproducían en las redes sociales. El fenómeno de los predicadores estrella también salpicó a las revueltas y, a su manera, las panarabizó. Por ejemplo, a comienzos de 2012 el salafista egipcio Magdi Ganim congregó en los grandes auditorios de Túnez y Beirut tanto a sus seguidores como a las fuerzas vivas de ambas capitales en medio de una gran controversia mediática y política, quizá no tanto por el contenido de su mensaje (sus consignas sexistas y discriminatorias eran de todos conocidas) sino por su feroz capacidad de convocatoria[415].

La reapropiación de los significantes

La teoría posislamista da por hecho que las sociedades musulmanas están sumidas en la búsqueda de salidas al islamismo, que a su vez redundan en más religiosización. Sin embargo, las revoluciones árabes demostraron que este diagnóstico era reductor. En el brazo en alto de los manifestantes no había coranes, sino zapatos. Un viejo símbolo semita de desprecio, enseñar la suela del zapato a alguien, se volvía contra el gobernante, convertido en símbolo de resistencia, y no sin cierto aire jocoso para la sociedad del espectáculo: el antecedente de la rueda de prensa en Bagdad, en 2008, en que un periodista iraquí le arrojó un zapato al presidente estadounidense George W. Bush estaba fresco en la retina de todos[416]. Con el zapato en la mano se difundieron nuevas consignas en lengua árabe estándar, no en dialecto ni en árabe clásico. Unas eran orales y explotaban las posibilidades prosódicas de la lengua,

como la más coreada en todas las calles árabes: al-Chab yurid isqat al-nizam (‘al pueblo quiere la caída del régimen’); otras eran escritas y explotaban lo caligráfico: Kun maa al-zaura, (‘Ponte del lado de la revolución’) fue un eslogan que traspasó por igual disciplinas artísticas, fronteras y clases: había sido creado por el artista gráfico Mohamed Gaber para la convocatoria de huelga general egipcia de abril de 2008, y lo popularizaron anónimamente las camisetas de Tahrir y los grafitis de Beirut de 2011[417].

Los zapatos al aire y la lengua árabe estándar fueron reconvertidos en símbolos panárabes que trascendían las fronteras estatales en que se había refugiado el nacionalismo de los regímenes dictatoriales y deshacían para el pueblo, para su lucha por la libertad, el uso torticero que de lo árabe habían hecho los regímenes poscoloniales. No quiere esto decir que no hubiera un fuerte componente patriótico en las reivindicaciones de cada país, sino que la lógica de la patria-Estado-nación se liberaba de la manipulación que identificaba enemigos y amigos en función de los intereses del régimen. Un ejemplo es el discurso sobre Palestina, secuestrado durante años por las retóricas oficiales, pero que a raíz de la Intifada de 2000 se reformuló y nutrió las redes de solidaridad civil que aglutinaron a la oposición en general, y egipcia y tunecina en particular[418]: al-Chab yurid tahrir Filistin (‘El pueblo quiere la liberación de Palestina’) era una consigna también coreada insistentemente al final de las asambleas y manifestaciones en 2011. Incluso habría que preguntarse por la recomposición vivida por el discurso panarabista, todavía, si cabe, más manipulado por los autócratas que el palestino: zaura arabiya (‘revolución árabe’, en singular) fue la fórmula común para referirse a los acontecimientos que se sentían y expresaban como un todo colectivo, no como la suma de distintos singulares. Incluso los nuevos líderes salafistas reconvertidos a la política hicieron sus incursiones en esta lógica en la que el panarabismo recuperaba viejos bríos: hasta Táriq al-Zúmar, furibundo antinaserista y líder histórico de al-Yihad al-Islami, encarcelado tras el asesinato de Anuar al-Sadat y puesto en libertad en 2010, hizo su propia gira como líder del “panarabismo salafista”, si es que tal cosa existe[419].

Sin embargo, los especialistas europeos subestimaron esta fuerza subterránea del panarabismo, que sí se percibía desde los círculos

árabes. Olivier Roy afirmó que "los 'pan-ismos' han desaparecido, ya no queda ni panarabismo, ni panislamismo"[420]. Y por su parte Bayat había apuntado a que la clase política árabe había renunciado al discurso nacionalista antimperialista y propalestino por estar asociado a la retórica demagógica de los regímenes autoritarios[421]. No obstante, si bien es cierto que los viejos "pan-ismos" han perdido buena parte de su atractivo, aunque no todo, habría que valorar la emergencia de otros "pan-ismos" no menos ideológicos, en especial el "pansalafismo". E igualmente, más que descartar el protagonismo de Palestina, hay que interpretar, como hace el analista político palestino Marwan Bishara, que, con las revueltas, hemos asistido a la recomposición de la lógica de la relación Palestina-mundo árabe: tras años de palestinización del mundo árabe, sería ahora el tiempo de la arabización de Palestina[422]. El discurso adoptado por Jálid Mashal, presidente del Buró Político de Hamás entre 1996 y 2017, a raíz de la clausura de la sede del partido en Damasco en diciembre de 2011, declarando abiertamente el apoyo de Hamás a la oposición siria y trasladando el entramado internacional de la organización a Cátar, dejó entrever la reconducción del movimiento de resistencia islamista palestino a la órbita del islamismo "panhermanista", valga la expresión.

La simbología de las revueltas remozó el imaginario internacionalista, pero sin las connotaciones sectarias del yihadismo ni la lucha armada como estrategia primera. Tampoco atendió a la coreografía islamista clásica, la de la tradición de los Hermanos Musulmanes que rezaba "el islam es la solución" y que había contaminado la fraseología de la oposición laica: "La democracia es la solución" había sido, por ejemplo, el machacón colofón desde el verano de 2008 de numerosos artículos publicados en la prensa egipcia por el conocido novelista liberal Alaa al-Aswany[423].

En cualquier caso, las posibles alianzas con los secularistas y el entendimiento con los regímenes prerrevolucionarios son líneas divisorias evidentes entre los distintos tipos de corrientes islamistas, que dificultan una caracterización de todas ellas en términos posislamistas. Así se evidenció en el primer ejercicio democrático de las elecciones posrevolucionarias: en Túnez, Ennahda formó en 2011 un Gobierno de alianza con los partidos progresistas de corte secular, dando la espalda a los residuos del régimen anterior; por el

contrario, en Marruecos, el partido Justicia y Desarrollo se acopló a las condiciones de la monarquía y formó Gobierno en 2012; en Egipto, los Hermanos Musulmanes (a través de su neopartido Justicia y Libertad) y los salafistas (a través del partido al-Nur) coparon el Parlamento en las elecciones legislativas de 2011-2012, y un hermano musulmán, Mohammed Morsi, se convirtió en el primer presidente civil y elegido democráticamente en la historia del país. El alcance de estas alternativas, muy diverso, marcó una quiebra en la prospección posislamista.

Por otra parte, e incluso aceptando que la oleada democratizadora posrevolucionaria lo fue de un islamonacionalismo triunfal y no de islamismo a secas, existían dinámicas compartidas entre islamonacionalismo e islamismo en general que no eran necesariamente posislamistas. Es decir, no basta con destacar el patrioterismo y la centralidad del Estado-nación para definir como posislamistas las revueltas, algo en lo que insistió, como ya se ha dicho, Olivier Roy. Como recordó François Burgat, volviendo sobre la tesis que venía defendiendo desde los inicios de la polémica posislamista[424], el triunfo de los partidos islamistas confirmaba la apabullante capacidad de movilización social del discurso islamista, que no solo no había sido reemplazado por ningún otro, sino que mostraba hasta qué punto era hegemónico. Lo que sí ocurrió fue que la victoria de los islamistas reforzó su pragmatismo, y las grandes declaraciones de principios desaparecieron en favor de la gestión programática de lo político. Solo en este sentido, y no tanto en su tránsito de lo internacional a lo local, las nuevas mayorías islamistas de los Parlamentos árabes respondían a la lógica posislamista del posibilismo.

¿El fin de la era poscolonial?

El posislamismo, al decretar el fin de la utopía liberadora islamista, aplica a lo islámico la fórmula posmoderna occidental que licúa el carácter sólido[425] de las grandes empresas ideológicas. El islamismo vendría a diluirse en la modernidad líquida como lo habrían hecho la Ilustración, el puritanismo, el capitalismo o el comunismo. De esta forma, la teoría posislamista somete al sur al etnocentrismo epistemológico universalista venido del norte: las sociedades árabes de finales del siglo XX habrían respondido así dialécticamente a su propia modernidad, en su caso nacionalista e islamista, activando una reislamización social conservadora y promoviendo un individuo weberiano en el marco estructural poscolonial. Olivier Roy zanjó la cuestión con ejemplos de la superación del islamismo en todo el orbe islámico, incluido el europeo: "La nacionalización de los movimientos islamistas es, sin pretenderlo, congruente con un fenómeno generalizado: el islam como tal no es en ningún caso el factor estratégico dominante. La dimensión religiosa siempre sirve a factores más básicos como los étnicos o nacionales, aunque luego pueda producir un discurso de legitimización y movilización"[426]. Este enfoque minimiza, si no elimina, el potencial liberador del discurso islamista para los hombres y mujeres que, durante los últimos cincuenta años, han engrosado los movimientos de contestación antiautoritaria en varios órdenes: el interno de cada país; el regional dominado por el conflicto palestino-israelí y la Revolución Islámica iraní; y el internacional que culminó con la invasión de Irak.

En síntesis, podríamos decir que la tesis posislamista fosiliza el análisis del presente, al no permitirle independizarse del peso de formas y contenidos que se han revelado inoperantes, si no caducos, sean estos los de la posmodernidad o los de la globalización. Las movilizaciones populares del 2011 mostraron una sociedad civil autónoma que no estaba dispuesta a dar primacía a los derechos civiles sobre los políticos, como habían hecho prever las

recomposiciones iraní y turca, referentes primeros del posislamismo a pesar de sus fracasos a la larga. En el caso iraní la contestación islamista tiene pendiente fraguar una nueva relación política-Estado sustituta del velayat-e faqih[427] de Jomeini, lo que lastra su capacidad movilizadora, que acaba desgastada por levantamientos populares periódicos. Por su parte, en el caso árabe, con las revoluciones se recuperó la política, la "calle" como espacio de presión y expresión, "potente, soberana: el lugar de toda libertad posible" en definición memorable de Blanchot[428], y el Estado como núcleo del debate. Pero todo ello, política, calle y Estado, quedaba despojado de los lastres ideológicos (como el naserismo, el baazismo o el wahabismo) que el discurso posterior a la independencia, de raigambre colonial, había impuesto a las sociedades árabes a base de una falsa narrativa acerca de qué era la nación. Su autonomía en formas y contenidos ponía en cuestión la dependencia sistémica que es inherente a la teoría posislamista y, en este sentido, revertía el proceso histórico colonial. De ahí que fuera una amenaza en términos de estabilidad para el orden internacional consolidado tras la Guerra Fría. Burhan Ghalioun, destacado intelectual sirio que fue secretario del Consejo Nacional Sirio en el exilio en 2011-2012, ha sido uno de los intelectuales árabes más críticos con esta disfunción. Para Ghalioun, la trampa política de la posindependencia fue imponer la lógica del Estado (esto es, una estructura técnica de organización) al pueblo-nación (generador de solidaridades y razones de ser), de modo que solo la represión garantizaba el mantenimiento del statu quo, o lo que es lo mismo, la inoperancia de fracasos y la "colonización interior"[429].

Es todavía demasiado pronto para poder demostrarlo sociológica y antropológicamente, si es que tales demostraciones son las únicas científicas, pero en el plano semiótico ya se puede detectar un cambio de flujo en la relación norte-sur[430]. Puede ser prematuro vaticinar un giro radical que redireccione del sur hacia el norte los modelos y significantes, pero sí es evidente, cuando menos, que entre los dispares espacios públicos mundiales ocupados a lo largo de 2011 existió una relación reticular: de la plaza de la Perla en Manama a la Puerta del Sol en Madrid, del campamento de Tahrir a los de Wall Street o St Paul en Londres[431].

Capítulo 7

Mutando revolucionariamente

Como islam y comunismo, islam y nacionalismo comparten una historia compleja desde finales del siglo XIX[432]. Tras la Primera Guerra Mundial, tanto los movimientos que propugnaban la liberación nacional en primera instancia, por ejemplo la All-India Muslim League en India o el partido al-Wafd en Egipto, como los movimientos islamistas surgidos también en el contexto de pugna anticolonial, a saber, la Jamiatul Ulama-i Hind india, los Hermanos Musulmanes egipcios o la Asociación de los Ulemas Musulmanes argelinos, acompasaron sus proyectos de construcción institucional estatal con demandas de islamización política o, cuando menos, de reislamización social[433]. Cuando se lograron las independencias, las reivindicaciones islamistas se fueron materializando en el reconocimiento de la sharía como una fuente de la legislación y del islam como religión del Estado, tanto en sucesivas reformas constitucionales[434] como en la promulgación de códigos civiles confesionales conformes a los parámetros escasamente isonómicos del fiqh clásico[435]. El balance que hicieron de ello los islamistas fue drástico: se trataba de una islamización superficial, manipulada con ficciones institucionales puestas al servicio de unas elites ansiosas de cualquier legitimación de su poder. La historia de la represión del islamismo contestatario por los regímenes nacionalistas poscoloniales, que veían en él la principal amenaza a su recién conseguida hegemonía, corroboró esa percepción. Pero la discusión sobre la compatibilidad entre islam y nacionalismo siguió ocupando a los círculos intelectuales musulmanes. Incluso en Irán, ajeno a la dinámica anticolonial del mundo árabe, de la India y del sudeste asiático, la conjunción entre islam y nacionalismo fue decisiva en la movilización social antipahleví que desembocó en la Revolución Islámica de 1979[436].

Durante la década de 1980, mientras el yihadismo internacionalista iniciaba su camino, la relación entre islam y nacionalismo se revisó. En un tiempo en que los conceptos de identidad y alteridad condicionaban los debates intelectuales y políticos a nivel global, lo

nacional fue perdiendo la impronta político-institucional precedente y pasó a ser visto en términos identitarios. Por su parte, la islamización ya no era tanto una cuestión jurídica como existencial, de modo que lo nacional identitario y lo islámico existencial hallaban mejor acomodo que en fechas anteriores. En este contexto se produjo el avance de un nacionalismo religioso que contrastaba con la desnacionalización de las clases rectoras mundiales, pero también con la desnacionalización de los yihadistas. Un horizonte cosmopolita, el de las elites regimencialistas, y otro ummamista, el de los yihadistas, competían con el también nuevo horizonte islamonacionalista, que anclaba la identidad en el lugar, en la religión y la circunstancia, en vez de inscribirla en una esencialidad atemporal islámica. Ante el fracaso de las independencias nacionales, el islamonacionalismo se aventuró a romper la tensión entre lo sagrado (el islam) y lo profano (el nacionalismo), apostando por dos estrategias: por un lado, una relectura del islam en términos culturalistas, civistas; por otro, una relectura de la yihad en clave de lucha armada nacionalista. Ambas estrategias someten al islam y al propio creyente a lo accidental y lo mutable, señas distintivas de la historia aborrecidas por la versión salafista del islam, el otro gran protagonista de la última mutación islámica del siglo XX.

El viaje al islamonacionalismo

En la revisión de la relación islam/marco nacional en términos identitarios y culturalistas de la década de 1980, confluyeron organizaciones y grupos que echaron un pulso a los regímenes de sus distintos países, con muy distinto éxito: en Egipto, el Hizb al-Amal (Partido del Trabajo) acabó siendo ilegalizado en el año 2000 y casi desapareció del panorama político tras haber sido la principal fuerza de la oposición; en Argelia, el triunfo electoral en 1992 de al-Yabha al-Islamiya li-l-Inqad (Frente Islámico de Salvación, FIS) condujo a la guerra civil; y en Turquía una suma de contratiempos legales no impidió que finalmente el Adalet ve Kalkinma Partisi (Partido de la Justicia y el Desarrollo) llegara al gobierno en 2003 y siga al frente del país, incluso con su líder, Tayyip Erdogan, como presidente desde 2014.

En cuanto a lo que podríamos llamar "islamonacionalismo yihadista", surgió en contextos estatales débiles o inexistentes y se distingue de los otros yihadismos en varios sentidos. En primer lugar, por haber transformado la lucha armada en una estrategia islámica de movilización y legitimación sociales con fines nacionales. En segundo lugar, porque ha puesto en práctica recursos novedosos de resistencia, a los que ha provisto, además, de un andamiaje teórico propio, como son las operaciones suicidas. Y todo lo anterior sin atenerse a las fronteras entre sunna y chía tanto en lo doctrinal, como, sobre todo, en lo geopolítico, pues juega con los intereses contrapuestos de las potencias regionales (Arabia Saudí e Irán en general, pero también el resto de países del Golfo y Siria). Hizbolá en el Líbano, Hamás en Palestina y los talibanes en Afganistán son ejemplos, en distinto grado, de esta fórmula islamonacionalista en marcha.

Estos dos islamonacionalismos, el civista y el yihadista, coinciden en su pretensión genérica de estructurar una identidad nacional en términos islámicos. Pero se diferencian en los medios. Las propuestas civistas se vuelcan en modelos churocráticos, esto es, en

la aceptación de las formas políticas existentes en la convicción de que es posible islamizarlas y democratizarlas desde dentro, mediante la "democracia consensual" o chura, sin recurrir a la lucha armada. Por el contrario, el nacionalismo yihadista define su estrategia desde parámetros de resistencia armada expresada en términos islámicos.

El islamismo civista, la tercera vía islámica

Existe una línea del islamismo que, desde sus orígenes a finales de la década de 1970, se decantó por la entrada en el juego político, esto es, por transformar el orden establecido participando en las instituciones existentes pero desarrollando, a partir de la tradición islámica, modelos propios de representación y participación, de justicia social y de igualdad no solo isonómica. Es lo que hemos denominado "islamismo civista", a partir de la traducción del lema "al-islam din wa-hadara", en el que se reconocen los defensores de esta vía neoislamista, una de las menos conocidas ante el éxito de otros islamismos competidores: el de los Hermanos Musulmanes y el de los yihadistas.

Los islamistas civistas propugnan un islam que es din wa-hadara ('espiritualidad y civitas'), esto es, creen en una hadara islámica a la manera de la civitas latina, de donde tomamos la denominación. Este islam civista vincula lo religioso (din) a lo sociohistórico (hadara), librando así al término daula (Estado) de su dependencia radical de din, a la que había conducido el lema de los Hermanos Musulmanes "al-islam din wa-daula" ('el islam es religión y Estado')[437]. El economista egipcio Ádil Husáin (1932-2001)[438], uno de sus principales valedores, destacó el carácter original de este modelo como una "tercera vía" alternativa tanto al mundo bipolar occidental por un lado como, por otro, al islamismo de la confrontación radical y al islam expresamente apolítico de una parte de los salafistas[439]. Una década después, ya fallecido Husáin, el primer ministro malasio, Abdullah Ahmad Badawi (g. 2003-2009), adoptó la expresión "al-islam al-hadari" y desarrolló su significado en un documento muy difundido en internet. Según

Badawi, que fue presidente de la Organización Nacional Unida de Malasios, el partido que ha gobernado Malasia desde su independencia en 1957 hasta 2018:

El gobierno correcto tiene que establecer un plan de desarrollo a la luz de las enseñanzas del islam, lo cual implica que hay que respetar y hacer realidad el equilibrio espiritual, económico, pedagógico, social y jurídico en todos los aspectos civilizacionales [...] El concepto de 'islam civista' (al-islam al-hadari) es más holístico y completo que otros conceptos cuyos principios se limitan a un aspecto parcial de la religión, como sucede con los de islam político, islam sufí u otros similares

[440].

El islamismo civista no es homogéneo: además del malayo, que cabría caracterizar de desarrollista, existe un islamismo civista que podríamos llamar churocrático, esto es, concertocrático y nacionalista, a la manera del que propulsó el sudanés Hasan al-Turabi (1932-2016), el "hombre del régimen en la sombra"[441], durante la primera década del gobierno de Omar al-Bachir (en la presidencia desde 1989); un islamismo culturalista como el ideado por el egipcio Ádil Husáin (1932-2001), refundador del Partido del Trabajo en 1989; uno de corte liberal, elaborado por el tunecino Ráchid al-Gannuchi (n. 1941), líder del Partido Ennahda y figura clave en el Túnez posrevolucionario; o uno filosófico-dialéctico, obra del egipcio Hasan Hanafi (n. 1935). Todos los islamistas civistas árabes han tratado de conformar, de una manera u otra, un grupo contrahegemónico en la sociedad civil y de participar en los sistemas políticos en vigor, si bien, al final, la represión ha truncado sus expectativas. Con las revoluciones de 2011, volvieron a la escena política formal y protagonizaron las transiciones democráticas, bien de forma directa, como Ennahda en Túnez, bien de forma indirecta, como hicieron los herederos del Partido del Trabajo en Egipto, divididos en distintas formaciones entonces legalizadas. Y de nuevo han corrido diversa suerte en virtud de si

las fuerzas autocráticas han logrado recomponerse (caso de Egipto) o de si se las ha contenido (caso de Túnez).

Esta tercera vía del islamismo nació en contextos nacionales muy concretos, pero su formulación se apoya en una sólida base teórica común, que invierte conscientemente el análisis clásico del materialismo histórico. Es un islamismo neogramsciano, en la medida en que eleva la civitas, lo cívico-cultural, a la categoría de parámetro para explicar el devenir del individuo y la sociedad en un mundo en los márgenes del capitalismo pero al que quiere sumarse con fórmulas de desarrollo propias. Que el componente básico de esta civitas sea de tipo religioso —la doctrina islámica— no es impedimento para que se utilice como base estructural desde la que dar respuesta a las muchas necesidades consideradas pararreligiosas (vivienda, empleo, inversión pública, fiscalidad, ahorro, relaciones internacionales) de unas sociedades en progresivo estado de descomposición. La umma es el centro de la reflexión teórica de los civistas, una umma de carácter integrador en la que se hace realidad la esencia igualitaria del islam. Sin embargo, se asume que las peculiaridades locales y temporales condicionan la realidad material de la comunidad. No en vano los civistas reconocen el fracaso del panislamismo tal y como se viene gestionando por parte de la Organización para la Cooperación Islámica y sostienen que todos los órdenes de la existencia del musulmán —político y civil, económico y cultural, local, nacional e internacional— están sujetos a una reinterpretación in situ, de modo que la forma estatal está supeditada al tiempo y al espacio. Estos nuevos islamistas, venidos de antiguas militancias nacionalistas e incluso comunistas, no dudan en defender los límites estatales geográficos. Así, Hasan al-Turabi afirmaba en 1994 a propósito de la acusación que se le hacía de pretender “sudanizar” otros países:

Aunque el islam es muy universal en sus implicaciones, acepta el territorio como base de la jurisdicción. Por tanto, la jurisdicción de un Estado islámico no se extiende fuera de ese Estado. Los que viven en el extranjero no están sujetos a la ley islámica, sino a las obligaciones de los tratados internacionales entre Estados

[442].

Pero la legitimidad que a este Estado se le exige es de signo religioso: su misión es posibilitar el desarrollo de individuos creyentes, por lo que la implementación de la sharía debe partir de la base social para que la obediencia se produzca de forma voluntaria y no por imposición de una realidad estatal al margen de consideraciones sociohistóricas. Desde esta perspectiva, al-Turabi sostenía que "la sharía no es en sí un código único seguido en todo el mundo de forma monolítica, sino que se aplica de forma descentralizada dependiendo de las distintas condiciones locales"[443].

Al-Turabi, licenciado en Derecho por la Universidad de Londres (1957) y doctor en Derecho Comparado por la Sorbona (1964), calificado de islamista "fabiano"[444], considera, con el padre de la filosofía islámica, Abu Nasr al-Farabi (m. 951), que la ciudad de la virtud, la única en que se puede realizar la perfección del destino humano, está regida por la ciencia política[445]. Sin embargo, para al-Turabi esta ciencia se caracteriza por su singular afilosofía, por un pragmatismo que conduce a no cuestionarse más que las vías concretas que pueda tomar cada caso nacional. Y como la Sociedad Fabiana británica de finales del siglo XIX, este ideólogo, sudanés militante, considera que la acción política no consiste en fundar un partido, sino en la acción directa sobre el Estado para asegurarse de que cumpla su papel de supervisor:

Un Estado islámico no es lo primordial, la institución principal en el islam es la umma. La locución "Estado islámico" en sí misma es errónea. El Estado es solo la dimensión política del esfuerzo colectivo de los musulmanes. Solo una parte de las normas del islam son de carácter legal y dependen del poder sancionador del Estado. Pero para la mayoría de las normas, la implementación de la sharía se deja a la libre conciencia de los creyentes o a medios informales de control social.

Los Estados van y vienen, pero durante siglos la sociedad islámica

ha podido existir y ha existido sin las estructuras de un Estado. Pero, por supuesto, la sociedad, si quisiera vivir la religión de forma integral y completa, debería tener en consideración su dimensión política teniendo un gobierno que cumpliera con uno de los propósitos de la vida religiosa.

La forma de gobierno islámico está determinada por el tauhid, que comprende los principios de libertad, igualdad y unidad de los creyentes. Se podría decir que el Estado islámico es una república en tanto que la sharía desecha la usurpación y la sucesión como principios de legitimidad política

[446].

Esta defensa de la sharía en tanto que garantía y protección de la autonomía de la sociedad civil frente al despotismo del Estado está en la raíz del proyecto islamista civista, que prima la reislamización de la sociedad a costa del debilitamiento de la idea estatal.

Otro punto de inflexión en la elaboración civista de esta tercera vía islámica es su crítica radical a Occidente, una crítica que, no obstante, difiere en su diagnóstico de la de los Hermanos Musulmanes y los yihadistas. Para los civistas, "la dependencia" de Occidente es la consecuencia de los males que aquejan al islam y que impiden que emerja como sistema holístico, una dependencia especialmente perniciosa por sus secuelas culturales y los efectos de ella derivados, tanto en la superestructura de la umma como en su base material, abocada al subdesarrollo. A pesar de que al-Turabi y los demás civitas no dudan en hacer del bloque comunista un apéndice de Occidente[447], no deja de ser significativo que el marxismo de Gramsci[448], en especial sus tesis sobre la dependencia y el papel de la sociedad civil en la creación de contrahegemonías, sea una de las mayores influencias en la teoría de estos pensadores, que no ocultan la existencia de valores positivos en la tradición occidental ni escatiman la crítica a la tradición propia, sobre todo al anquilosamiento de la interpretación de los textos y a la sacralización del fiqh en detrimento del componente ético de los principios coránicos. La formulación de un análisis integral sobre la

dependencia se fue desgranando en las obras que desde finales de los setenta publicaron antiguos marxistas pasados por el naserismo, como el jurista e historiador Táriq al-Bichri[449] o el economista Galal Amín[450], además del ya mencionado Ádil Husáin[451].

La praxis es la marca distintiva de las propuestas teóricas esbozadas por Ádil Husáin en su obra programática El islam: religión y civitas. Un proyecto de futuro (1989). Este realismo de partida implica afrontar la gestión de la economía como principal problema político, del cual deriva la necesidad de extirpar a la democracia su carga culturalista, ahondando en los principios de participación y representatividad de la doctrina islámica:

El sistema político que defendemos está de acuerdo con los principios en los que se basa el sistema socioeconómico. Por una parte, protege los derechos y deberes del individuo; por otra, cuida también los derechos y obligaciones de la sociedad. Protege a la comunidad o umma, pero sin ignorar ni por un momento que los individuos libres y sus potencialidades son la base de una umma fuerte y libre. Estos principios se reflejarán en el sistema político en cuanto que este cumple y se basa en lo establecido por la ley de Dios sobre la protección y respeto de los derechos del hombre… Empezando por la libertad de pensamiento y de expresión, individual y colectiva, en sus diferentes formas, pues corresponde a la sociedad y al Estado dar garantías que hagan realidad la libertad de expresión […].

También tenemos que señalar que el discurso sobre la democracia no se restringe al nivel superior de la práctica política, en el que toman parte un número limitado de individuos cualificados y a los que les puede gustar este tipo de práctica. El objetivo consiste en que la chura [‘concertación’] sea una práctica habitual observada por cada individuo dirigente, pero que al mismo tiempo se preocupe de hacer extensivo su radio de acción a todos los niveles en los que ejerce su responsabilidad, según la forma más apropiada a cada caso. La chura es una exigencia para decidir la guerra o la paz, para reorganizar y sostener el desarrollo global, en el Ministerio de Cultura y los talleres de corte y confección, en el barrio y la aldea, en la industria, la escuela y la familia, etc.

La propuesta de un sistema churocrático, esto es “concertocrático”, resultado de aplicar a la democracia los principios de la chura o concertación comunitaria en la toma de decisiones, debe enfrentarse en primera instancia a un modelo de desarrollo económico que sea a la vez autóctono, eficaz y viable. Para estos viejos marxistas, si al modelo japonés se le inyecta la suficiente carga cultural en puntos como el valor del trabajo productivo y la justicia social distributiva que impone el azaque, se llega al modelo económico islámico, caracterizado por la existencia de un proyecto económico estatal en el marco de una economía mixta sujeta a una cultura propia, independiente y nacional.

El segundo gran desafío para el régimen churocrático se deriva precisamente de su carácter confesional, que le enfrenta con la ineludible pertenencia de los cristianos árabes a la nación egipcia, sudanesa, libanesa, iraquí, jordana o siria. En una sagaz pirueta interpretativa, estos islamistas transforman la umma islámica en la comunidad de ciudadanos, musulmanes o cristianos, unidos por el sentimiento de pertenencia a un pasado cultural compartido en un suelo común. Tienen una visión de la sociedad estratificada orgánica y funcionalmente, y regida por la interdependencia, que no por la igualdad. Es lo que denominan al-takámul al-ichtimai (‘complementariedad social’), y que sirve, entre otras cosas, para explicar la equidad del orden social que alberga desigualdades como la de género. Con todo, queda sin resolver la innegable desigualdad ante la ley de tipo confesional que la sharía impone en cuestiones como el sistema fiscal y la jefatura del Estado, o en materia de herencia y valor testifical en el caso de las mujeres.

El reduccionismo que lo cultural impone a lo religioso cambia de signo por completo cuando el islamismo civista pasa de los problemas locales a la óptica transnacional. El principal distintivo en este terreno no es el localismo sino el internacionalismo antimperialista. El viejo sueño tercermundista de aunar los esfuerzos de todos aquellos que hacían frente a “la dependencia” se recondujo a una resistencia islamista plasmada en la creación del

Congreso Popular Árabe e Islámico, apadrinado por Hasan al-Turabi y considerado por él un intento de forjar una "Internacional Islamista"[453]. El Congreso Popular Árabe e Islámico se reunió por primera vez en Jartum en abril de 1991, al finalizar la primera guerra del Golfo, pero fue en su II Asamblea General (1993) cuando se dotó de unos estatutos y un organigrama. En esa reunión, el énfasis se puso en la consecución de objetivos inmediatos y viables, invitando a colaborar a todas las fuerzas patrióticas, islamistas de cualquier signo o no islamistas. A representantes de los islamistas Hamás y al-Yihad al-Islami palestinos, Hizbolá libanés, los Hermanos Musulmanes sirios y jordanos, el FIS argelino y la Guardia Revolucionaria iraní, se sumaron los laicos palestinos de Fatah, el Frente Popular de Liberación Nacional y el frente Democrático de Liberación Nacional y del Baaz sirio e iraquí, o los paraislamistas del régimen libio. Con esta rotunda frase cerró Hasan al-Turabi el Congreso: "De ahora en adelante, vendremos al Congreso Popular Árabe e Islámico de Jartum como quisiéramos volver en peregrinaje a La Meca: todos los años"[454]. En 1995 se celebró la III Asamblea, y el Congreso dejó de tener regularidad[455] y se apagó tanto por su debilidad orgánica e ideológica como por la persecución de que fue objeto: los servicios de inteligencia de Estados Unidos lo denominaron "Internacional Terrorista"[456], y a renglón seguido de la promulgación de la USA PATRIOT Act en 2001, varias de las entidades participantes engrosaron la lista estadounidense de organizaciones terroristas.

En cuanto a la posición que los civistas adoptan frente al yihadismo, si bien rechazan el uso de la violencia, explican y comprenden los motivos que la generan y alimentan, lo cual es utilizado tanto por las fuerzas antislamistas como por los responsables de las instancias jurídicas pertinentes para invalidar casi todas sus iniciativas de participación política. Así, todos ellos han protagonizado tentativas de intervención civil y política, por lo general malogradas, como la dirección de periódicos —el egipcio al-Chab y el tunecino al-Fachr tuvieron un papel relevante en la oposición política en torno a 1990 — o la fundación de partidos políticos que han corrido distinta suerte dependiendo del interés de cada Estado en jugar la baza de la apertura política o de la represión: a los ya mencionados Ennahda en Túnez, Partido del Trabajo en Egipto y FIS en Argelia, se puede sumar el Frente de Acción Islámica (FAI) en Jordania. Un caso

paradigmático y bien conocido de aniquilación del potencial del islamismo civista es el del FIS argelino tras su triunfo en la primera vuelta de las elecciones legislativas de 1991, que llevó a la intervención militar para cancelar la segunda vuelta y al posterior estallido de la guerra civil y la yihadización del conflicto. Agridulce es la experiencia del FAI jordano, que fue el partido más votado y llegó a participar en el gobierno entre 1989-1993 pero que, desde entonces, ha sufrido un acoso sistemático para impedir su expansión y consolidación en el Parlamento, las universidades y las mezquitas. De tener vía directa con Palacio, su interlocución pasó a estar en manos del Ministerio del Interior, que lo ha incluido en su agenda securitaria ante la amenaza que supone su preponderancia política para la supervivencia del régimen jordano[457], llamado a allanar la integración de Israel en Oriente Próximo a cambio de ayuda económica de Estados Unidos y sus aliados regionales.

Pero los civistas no solo amenazan la legitimidad de los regímenes en vigor, son también incómodos para los ulemas oficialistas, y, por supuesto, para los Hermanos Musulmanes históricos. A los primeros, les discuten el monopolio del discurso doctrinal sobre la democracia; a los segundos, el del control islamista de la política. Este choque con los intereses de los Hermanos les resultó muy útil a los regímenes de Egipto y Jordania para acabar con los experimentos civistas a finales de los noventa, pues a fuerza de promover divisiones, la base social civista se debilitó ante el peso histórico de los hermanos. En Egipto, tras una década de alianzas parlamentarias muy discutidas, en los noventa la Hermandad se decantó por la reinserción informal en la política a través de la implantación en sindicatos, universidad, prensa, judicatura, asociacionismo caritativo o banca islámica. El régimen de Mubarak la dejó hacer, e incluso la alentó en momentos concretos como válvula de escape de las pulsiones islámicas de buena parte de la sociedad. Pero esta forma oblicua de hacer política causó fricciones internas entre la vieja guardia conservadora y las jóvenes generaciones, que eran proclives a la participación directa en el juego político incluso creando un partido propio. Por el contrario, los civistas optaron por la estrategia inversa: someterse a la estructura de partidos y apostar por la vida parlamentaria, pero incorporando mecanismos de participación de los mismos agentes sociales en los que se había volcado la socialización de lo político

emprendida por la Hermandad. Fue ahí donde se produjo el conflicto entre hermanos y civistas, pues la democracia concertada civista, basada en consensos estratégicos y que llevaba aparejadas políticas de negociación con los actores sociales, empoderaba a estos últimos y se los robaba a la sociopolítica estilo Hermandad.

El experimento churocrático, aparentemente fallido, resurgió con nuevos bríos tras la Revolución de 2011, esta vez a manos de la propia Hermandad, en parte por haber aprendido la lección de su pulso con los civistas del Partido del Trabajo, que a punto estuvo de arrastrarles al partidismo en 1989; en parte por la fuerza de los nuevos tiempos, ya claramente políticos. Tras la Revolución de Tahrir, los Hermanos Musulmanes dieron el salto a la política fundando el Partido de la Libertad y la Justicia, pero tras obtener el 47% de los escaños del Parlamento y ganar las elecciones presidenciales, cayeron en un ejercicio del poder poco churocrático, en la medida en que no buscaron la concertación necesaria para reconducir el país tras la caída de Mubarak, y chocaron con los intereses todavía hegemónicos de las elites civiles y militares previas a la revolución. El golpe de Estado de julio de 2013 acabó con este experimento. Pero de la necesidad de pactos transversales aprendió el partido Ennahda tunecino para favorecer gobiernos multipartidistas que han mantenido a flote la transición democrática en el país.

Cuando la yihad es nacionalista

A semejanza del yihadismo internacionalista, el islamonacionalismo yihadista nace de la defensa militar de un territorio, de modo que la qaeda (‘base’) es clave en sus planteamientos doctrinales y en su práctica política[458]. Pero, a diferencia de aquel, desarrolla e implementa fórmulas de organización social y política dentro de los Estados existentes, por lo que dibuja un nuevo marco comunitario nacional, una nueva qaeda en la que las estructuras vigentes se trastocan para dar cabida a una suerte de Estado dentro del Estado, o un Estado al margen del Estado, o incluso un Estado virtual ansiado por el creyente, en suma, un Estado tanto en el orden

político como en el espiritual. Esta nueva "base" del siglo XXI se define en función de las necesidades de su tiempo, de modo que interactúa con el nacionalismo identitario —ya sea confesional, territorial o étnico— para reorganizar políticamente a la nueva umma (o quizá convendría decir a las "ummas") y desde una posición contrahegemónica asentar una nueva hegemonía.

Coincidiendo con el derrumbe del mundo bipolar en 1989, el islamonacionalismo ha estado intentado llenar el hueco creado por el fracaso de las fórmulas estatales poscoloniales, despojadas de su legitimidad como garantes de la independencia en un mundo en el que el Estado se ve superado por la maleabilidad del capitalismo financiero. La recomposición de las relaciones entre islam y nacionalismo con la yihad como trasfondo se inscribe en un marco general de creación de nuevas identidades confesionales y culturales, de experimentación con la resignificación de la política más allá del Estado; y de fracaso de la yihad internacionalista. Hizbolá en el Líbano, Hamás en Palestina y los talibanes en Afganistán comparten tres estrategias en el proyecto de construcción de una hegemonía islamonacionalista: militarización de la población civil para la liberación del territorio; socialización frente a estatalización; e implicación popular frente a clandestinidad y elitismo.

Hizbolá se fundó en 1984, en plena guerra civil libanesa, y su actividad primera fue de naturaleza bélica, ligada al control militar de las regiones libanesas de mayoría chií. Esta fue su primera qaeda, de carácter territorial. Pero casi de inmediato comenzó a desarrollar un ambicioso programa político, social y cultural, implicando ya a sus bases en actividades subversivas a nivel nacional a través de medios de comunicación, redes comerciales y financieras y centros educativos y de salud propios. Fue esta su segunda qaeda, de carácter civil. Al mismo tiempo, se dotó de formas ajustadas a una organización partidista: sus comités locales se organizaron por áreas (financiera, jurídica, social, política, militar) y se integraron en consejos regionales, que a su vez elegían al machlis al-chura, el comité ejecutivo del partido. Esta fue su tercera qaeda, de carácter orgánico, institucional. Las tres conforman un entramado de bases de actuación que sigue distinguiendo a la organización hasta hoy y que le otorga una

enorme capacidad operativa.

Tan marcados son los planteamientos de qaeda de Hizbolá que han supuesto que la organización anteponga su esencia nacionalista árabe y libanesa a la confluencia de intereses con sirios e iraníes, aliados naturales e históricos de los chiíes libaneses. Como en tantos otros aspectos de la realidad árabe, las revueltas de 2011 trastocaron este orden de prioridades para, a la postre, mantenerlo.

En 1992, recién terminada la guerra civil, Hasan Nasrallah (n. 1960), uno de los fundadores de Hizbolá y su actual secretario general, daba una entrevista a la revista libanesa panárabe al-Watan al-Árabi en la que reivindicaba el islamismo como proyecto inherente a la historia del islam y, en cualquier caso, arraigado en cada sociedad árabe con anterioridad a la Revolución Islámica iraní. Frente a las consignas de la maryaiya, la guía del líder supremo iraní[459], de la cual se dice dependiente en lo doctrinal, Hizbolá elaboró un marco de convivencia y participación para una sociedad plural y multiconfesional como la libanesa:

Antes de que tuviera lugar la Revolución Islámica iraní, muchos intelectuales y movimientos musulmanes adoptaron este proyecto y trabajaron duro para ejecutarlo. Mientras, Occidente y el mundo islámico estaban inundados de ideologías vertidas desde el este y el oeste. El logro más decisivo de la Revolución iraní fue su capacidad de sacudir al mundo, dando un impulso moral y espiritual a una ideología que ya existía, cristalizándola y despertando a los musulmanes. Les empujó a examinar sus presupuestos y teorías, y produjo un renacimiento general en el mundo islámico.

Es evidente que cada ente islámico es parte del particular contexto en el que existe, y cada contexto, por su parte, tiene sus propias especificidades. Hizbolá no es una comunidad iraní en Líbano, y sus combatientes y muyahidines no son ciudadanos iraníes

[460].

Esta asunción de la libanidad ha granjeado siempre a Hizbolá apoyos al margen de la población chií, no solo entre otros grupos confesionales (es notoria la simpatía histórica por Hizbolá del general Michel Aoun, representante de la clase media cristiana más laica, quien en 2016 logró el necesario consenso para ser nombrado presidente del país tras dos años y medio de vacío en la presidencia de la República), sino incluso entre activos sectores comunistas libaneses[461]. Sus triunfos militares sobre Israel completaron la aureola: en el año 2000, Hizbolá logró que el Ejército israelí se retirara del sur del Líbano tras veintidós años de ocupación, y en el verano de 2006 transformó en una victoria política la razia israelí contra sus bases. Tras su pulso con el régimen libanés durante dieciocho meses, los Acuerdos de Doha de mayo de 2008 le reconocieron el derecho a veto en el Parlamento, y el partido islamista obtuvo un ministro y once de los treinta puestos del Gabinete en el Gobierno de unidad nacional. El "Documento Político" publicado en 2009 corrigió y revisó el fundacional de 1985. Ante todo, reforzó el carácter integrador de la formación:

Líbano es nuestra patria, la de nuestros padres y antepasados, igual que es la patria de nuestros hijos y nietos, y la de las generaciones futuras. Por la soberanía, la pujanza, la dignidad y la liberación de la tierra de esta patria, hemos hecho los sacrificios más preciados y dado los mártires más queridos. Esta patria la queremos para todos los libaneses por igual. Una patria que abra sus brazos y les acoja, y que se eleve por ellos y por lo que por ella han dado.

La queremos una y unida, tierra y pueblo, Estado e instituciones. Rechazamos cualquier forma de partición o de "federación" explícita o enmascarada

[462].

E insinuó asimismo un giro churocrático, expresado con acierto en la locución "democracia consensual", que sería el punto de encuentro entre el islamonacionalismo originado en la yihad y la

tercera vía del islamismo culturalista:

El principal problema del sistema político libanés, que impide de continuo su reforma, su desarrollo y su modernización, es el confesionalismo político. Así, el hecho de que el régimen repose sobre bases confesionales constituye un obstáculo muy importante para que se instaure una verdadera democracia, en la que la mayoría elegida pueda gobernar y la minoría elegida practicar la oposición, y se abra con ello la puerta a una alternancia sana del poder entre quienes lo tienen y la oposición, o entre las diversas formaciones políticas. Por ello, la condición esencial para instaurar una democracia de este tipo es la supresión del confesionalismo político del sistema […]. Pero a la espera de que los libaneses puedan hacer realidad este delicado logro histórico por la vía del diálogo nacional, es decir, hasta que se suprima el confesionalismo político, y dado que el sistema político actual se basa en el confesionalismo, la democracia consensual se convierte en la principal base del poder en Líbano, pues materializa de hecho el espíritu de la Constitución y la esencia del pacto de coexistencia

[463].

La actuación de Hizbolá en la guerra civil siria, interviniendo militarmente en apoyo del régimen de al-Ásad, no ha erosionado grandemente su popularidad panárabe, al margen de que en 2013 Arabia Saudí y los países del Golfo, y en 2016 la Liga Árabe, lo hayan convertido en uno de sus principales enemigos y lo hayan incluido en sus listas de organizaciones terroristas. Antes bien, el conflicto sirio ha vuelto a reforzar, paradójicamente, el islamonacionalismo de Hizbolá: las mismas milicias que intervienen en Siria junto a Irán y Rusia son vistas por muchos libaneses como los únicos garantes de la independencia del país no solo frente a Israel, tradicional enemigo, sino ahora, sobre todo, frente al yihadismo glocalizado que arraiga en el norte, en particular en Trípoli, con grupos de la órbita de al-Qaeda.

En el caso de Hamás, acrónimo de Harákat al-Muqáwama al-Islamiya (Movimiento Islámico de Resistencia), también la militarización es consustancial a su origen. El movimiento surgió al calor del levantamiento civil de la Primera Intifada, en 1987, cuando un grupo de los Hermanos Musulmanes palestinos, organización que había venido operando en los Territorios Ocupados con el beneplácito implícito de Israel[464], dio el salto estratégico a la lucha armada contra la ocupación de Palestina dejando atrás su política de reislamización del cuerpo social palestino. Su líder histórico, el jeque Áhmad Yasin, nacido en 1937 y asesinado por Israel en 2004, había sido un decidido partidario de una visión islamista nacional, que adaptase estratégicamente a la situación de cada país los postulados ummamistas comunes a los Hermanos Musulmanes de todo el mundo[465]. Y en Palestina la lucha contra la ocupación territorial era prioritaria tras cuarenta años de limpieza étnica y robo de la tierra (Israel se creó en 1948). Siguiendo esta lógica, la Carta fundacional de Hamás, publicada el 18 de agosto de 1988, establecía que el nacionalismo es parte del credo religioso y la yihad, el más elevado deber de cada musulmán (y musulmana) cuando el suelo de la patria está amenazado, máxime en el caso de Palestina, suelo sagrado desde tiempos de Moisés:

El nacionalismo, desde el punto de vista del Movimiento de Resistencia Islámico, forma parte del credo religioso. Para el nacionalismo nada es más grave ni más importante que que el enemigo holle la tierra de los musulmanes. Resistir y hacer la yihad se convierte entonces en un deber individual de cada musulmán y musulmana: la mujer puede marchar al combate sin permiso de su marido, y el esclavo sin el de su amo.

Nada semejante existe en ningún otro sistema, lo cual es una verdad que no admite discusión. Si bien los distintos nacionalismos están ligados a causas materiales, humanas o regionales, el nacionalismo de Hamás tiene todos esos elementos pero además, y por encima de todo, tiene lo más importante, una causa divina que le da alma y vida, en la medida en que está ligada a la fuente del alma y al dador de la vida, y que iza en el cielo de la nación el estandarte divino

que une tierra y cielo. Pues cuando Moisés llegó y tiró su cayado, la magia y los hechizos quedaron anulados: “La buena dirección se distingue claramente del descarrío. Quien no cree en los taguts y cree en Dios, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible. Dios todo lo oye, todo lo sabe. (C 2:256)”

[466].

Durante la Primera Intifada (1987-1993), las milicias de Hamás organizaron la resistencia a los ataques e incursiones israelíes, sobre todo en los campamentos de refugiados. En 1991 se crearon las Brigadas Izz al-Din al-Qassam, su brazo militar, que implementaron nuevas formas de resistencia que palestinizaban la yihad. Entre el buró político y su brazo militar, Hamás adaptó al nuevo contexto creado por los Acuerdos de Oslo, por un lado, las estrategias de captación de la población practicadas por las yamaat egipcias en la década de 1970, y por otro las tácticas de guerrilla suicida de Hizbolá y otros grupos chiíes. Esta estrategia se concreta en dos aspectos. A la manera de las yamaat, Hamás, desde la posición de fuerza que le daba no estar integrado en la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), presionó a la recién creada Autoridad Nacional Palestina (ANP) controlando servicios sociales claves, especialmente en educación y sanidad. Y a la manera de los grupos chiíes, incorporó a sus tácticas las amaliyat chahidiya (‘operaciones de martirio’), lo cual supuso naturalizar entre los sunníes la lógica chií del martirio en un momento en que los yihadistas internacionalistas apenas habían recurrido a ella. Hizbolá había puesto en marcha estas operaciones durante la guerra civil libanesa, y Hamás las adoptó en 1994, después del atentado sionista contra la mezquita de Hebrón, en el que murieron veintinueve palestinos.

De 1994 a 2005, los llamados “ataques suicidas” por sus detractores, “operaciones militares” por Hamás y “operaciones de martirio” por el resto del movimiento islamista atrajeron la atención del mundo entero y atizaron el debate interno sobre los límites de la resistencia armada. No faltó tampoco el cruce de fetuas: el gran muftí de Arabia Saudí, Abd al-Aziz Al al-Chaij, dijo

que los ataques suicidas “estaban estrictamente prohibidos en el islam”, y en ello le secundaron los ulemas oficiales de al-Ázhar; sin embargo, el influyente jeque egipcio-catarí Yúsuf al-Qardawi sostuvo que “las fetuas contra las operaciones de martirio las emitía gente ignorante de la sharía y de la religión”[467]. Esta controversia es una de las que mejor ilustra las tensiones entre reislamizadores e islamistas cuando entran en juego las relaciones internacionales que afectan a los Estados. En cualquier caso, todos los grupos palestinos, incluidos los decididamente laicos, las incorporaron a sus tácticas[468]. Sin embargo, hay que indicar que la estrategia de las operaciones chahidíes respondía a una confluencia táctica entre yihadismo globalizado e islamonacionalismo que a la larga no podía funcionar.

El ejercicio del martirio fue introducido en la teoría yihadista sunní por el palestino Abdallah Azzam, estando refugiado en Afganistán[469]. Azzam despojó el martirio de su carácter chií de forma de culto, privilegió una concepción social y secular del mártir, proveniente de la lucha anticolonial, especialmente en Argelia, y no ahondó en el destino escatológico de los mártires, que dejó en manos de Dios:

Cuando decimos que alguien es un mártir quiere decir que nosotros en este mundo le tratamos como mártir, que dejamos de lavar su cadáver y de hacer por él la oración de difuntos, pero nosotros no somos quién para otorgar a alguien el paraíso, o el infierno, porque lo que hay en los corazones está en manos de Dios, quien conoce los misterios del cielo y de la tierra, y a quien corresponde toda decisión

[470].

Una consecuencia directa de esta mundanización del martirio es que las operaciones suicidas, para resultar efectivas, necesitaban de espectacularidad, como sucede con la propia yihad global[471]. Pero no solo, pues también precisaban de mecanismos de refrendo, entre

los que destaca el ennoblecimiento del suicida mediante la difusión de la película de su testamento apologético y el reconocimiento público de la valía de su acción. En esto segundo reside la diferencia entre los chahides yihadistas y los islamonacionalistas: mientras los nacionalistas contaban con el reconocimiento de su medio social y familiar, los yihadistas solo podían contar con el de sus círculos apologéticos. Es más, de este reconocimiento dependía la pervivencia de la táctica entre los islamonacionalistas, que inició su declive cuando el favor popular se apagó. La represión israelí del entorno familiar del chahid; los efectos contraproducentes para la causa palestina, en términos de legitimidad internacional, del uso indiscriminado de la violencia contra civiles; y las nuevas medidas de seguridad israelíes condujeron al abandono casi total de los atentados suicidas como táctica guerrillera por parte de los actores islamonacionalistas, justo al contrario de lo que sucedió con las prácticas del yihadismo glocalizado, en aumento desde 2003[472].

Pero Hamás, al igual que Hizbolá en el Líbano, no ha sido inmune al desarrollo de los acontecimientos, y progresivamente ha ido dando cabida al debate sobre la pertinencia de mantener la lucha armada como principal herramienta de resistencia, tal y como rezaba su Carta de 1988. Las discusiones internas sobre la formación de un partido político y el diseño de un programa de gobierno corrieron en paralelo a la puesta en marcha de la ANP en 1994. Para las primeras elecciones legislativas palestinas, en 1996, un primer partido político, el Partido Islamonacionalista de Salvación (Hizb al-Jalas al-Watani al-Islami), logró un notable apoyo y Hamás reconsideró, de facto, sus postulados maximalistas contrarios a toda solución pactada del conflicto con Israel. En la práctica, su preocupación primera pasó de la liberación de todo el territorio de la Palestina histórica a la consecución de un Estado que gestionar islámicamente[473]. En una frase histórica de Muhámmad Gazzal, profesor de ingeniería civil de la Universidad de al-Nayah y dirigente de perfil bajo de Hamás, luego popularizada por el jeque Hamid Bitawi, presidente de la Unión de Ulemas Palestinos, “la Carta no es el Corán”, sino una declaración de principios en función de posicionamientos políticos y, como tal, sujeta con toda naturalidad al cambio. Es más, necesitada de cambio, según Aziz Duwaik, presidente del Parlamento palestino en 2006, luego encarcelado por Israel[474].

No obstante, harían falta más de diez años para que en mayo de 2017 Hamás hiciera pública una nueva carta que, si bien no sustituye por completo a la anterior, se quiere un "punto de referencia" para la actuación futura y marca notables diferencias con la precedente: se reconoce a la Organización para la Liberación de Palestina como "marco nacional" del pueblo palestino (art. 29); se aceptan las fronteras de 1967 como "una fórmula de consenso nacional" (art. 20), a la espera de la liberación de toda Palestina; se sostiene que la democracia, el pluralismo y un sistema representativo inclusivo que acoja todas las sensibilidades y sectores sociales son la base de los principios e instituciones nacionales (art. 30 y 33) y se eliminan las referencias explícitas a los Hermanos Musulmanes mientras que se define a Hamás en términos claramente islamonacionalistas: "Hamás es el movimiento nacional palestino islámico de liberación y resistencia. Su objetivo es liberar Palestina y hacer frente al proyecto sionista, y su referente en cuanto a principios, fines y medios es el islam (art. 1)[475]". Esta nueva Carta fue el resultado del agotamiento interno, provocado por una década de gobierno en Gaza bajo el bloqueo israelí y por el enfrentamiento con la Autoridad Nacional enrocada en Cisjordania, pero también externo, dado el nuevo escenario de ruptura con sus aliados tradicionales —el régimen de Damasco y, en menor medida, Irán— tras la convulsión de las primaveras árabes. El artículo 9 deja clara la vinculación de Hamás con los nuevos tiempos abiertos por las revueltas árabes:

Hamás cree que el mensaje del islam ha venido para establecer la verdad, la justicia, la libertad y la dignidad, a condenar la opresión en todas sus formas y a castigar al opresor sea cual sea su religión, raza, nacionalidad o género. Cree que el islam está contra todas las formas de extremismo y fanatismo religioso, de racismo y de sectarismo, pues es la religión que insta a sus seguidores a que rechacen el belicismo y hagan triunfar a los oprimidos, así como les urge a que se sacrifiquen y se entreguen abnegadamente en defensa de su dignidad, su tierra, sus pueblos y todo lo sagrado.

Libertad, igualdad y dignidad forman parte de un nuevo

vocabulario que hace de la yihad un vehículo no solo de resistencia armada a la Ocupación, sino sobre todo de transformación política y social nacional.

Por último, también en el capítulo de la yihad nacionalista, hay que señalar la singularidad de la experiencia afgana con los talibanes. Surgido como Hizbolá y Hamás en un contexto de lucha armada nacionalista, la particularidad del movimiento talibán reside, sin embargo, en haber tenido que enfrentarse expresamente a la disyuntiva de optar por la yihad global o renunciar a ella y perder a sus aliados tradicionales. Ni Hamás ni Hizbolá han formado parte del yihadismo nunca, por más que sus estrategias pudieran acomodarse a la retórica de los yihadistas en su enfrentamiento con Israel y Estados Unidos. Por contra, los talibanes parecieron, en un primer momento, una extensión natural del yihadismo internacionalista, hasta el punto de que Afganistán se convirtió en los años noventa en sinónimo del yihadismo, justo en unos años en que la lucha talibán dejó de estar vinculada claramente al internacionalismo de al-Qaeda[476]. Mientras la yihad global se fraguaba en Waziristán, los talibanes ensayaron un modelo de hegemonía islamonacionalista en las zonas pastunes y en Kabul.

La declaración de propósitos de los talibanes tras su entrada triunfal en Kabul en 1996 incluía la restauración de la paz, el desarme de la población, el refuerzo de la aplicación de la sharía y la defensa de la integridad del carácter islámico del país. A todas luces, no se trataba de un programa de actuación panislamista o internacionalista, sino islamonacionalista. Como se ha visto a posteriori, su estrategia de implantación social ha sido a largo plazo, y el triunfo militar de la alianza occidental que los expulsó del poder en 2001, frágil y siempre cuestionado, no ha trastocado el paradigma comunitario implantado por ellos. Su éxito ha consistido en la ruptura de las fidelidades tribales fraguadas en torno a los máliks, los ancianos jefes de los clanes, en beneficio de los mulás talibanes, bastante más jóvenes. Esta nueva elite se ha colocado al frente de un sistema de gobierno centenario que se basaba en que los máliks eran los intermediaros con el poder central y administraban de manera seminautónoma la vida pública de sus comunidades. Hoy el gobierno central otorga a los talibanes una capacidad de intermediación que antaño estaba reservada a los

máliks tribales, y todo el entramado clientelar y de servicios básicos pivota en torno a ellos, que han "sofisticado" sus relaciones para enraizar en Pakistán[477].

Empero, en Afganistán la gran cuestión sigue siendo qué es una nación y cómo construirla en medio de una insurgencia generalizada transfronteriza que cuestiona los límites de un Estado configurado hace más de un siglo al margen de los pueblos que en él habían de convivir. Las conexiones de los talibanes afganos con sus hermanos pastunes de Pakistán han introducido un elemento que era de esperar en la ecuación que identificaba el movimiento talibán con Afganistán, y los talibanes han comenzado a amenazar, a su vez, la estabilidad de Pakistán[478]. Y el islamonacionalismo de los primeros talibanes afganos, esbozado en las líneas anteriores, se ve de momento acosado por la entente estratégica entre el yihadismo glocal de al-Qaeda y los talibanes pakistaníes[479].

El salafismo y la revolución inacabada

Uno de los resultados incontrovertibles de las revueltas árabes ha sido, sin duda, la politización sin subterfugios del salafismo. Es un logro revolucionario en la medida en que, como consecuencia de los levantamientos populares, se rompió el espejismo que durante un siglo los salafistas habían mantenido a propósito de su neutralidad política, cuando en el fondo su pasividad suponía un apoyo tácito al statu quo. So capa de preservar la estabilidad frente a la fitna (el cisma civil y el peor de los males, según la doctrina social del islam clásico), se apoyaba al wali al-amr (el gobernante de turno, en terminología salafista). Aunque lo cierto es que los salafistas quietistas nunca fueron apolíticos por imperativo de la fe, sino que su rechazo de la política era estratégico, no de principios: formaba parte del método salafí (mánhach) y no formaba parte del credo (aqida). Ya el jeque egipcio Mahmud Jattab al-Subki, fundador en 1912 de la primera agrupación cívico-social que se definió como salafista, la Asociación Sharií para la Cooperación de los que Obran según el Corán y la Sunna de Mahoma (Yamiya al-Chariya li-l-Taawun al-Amilín bi-l-Kitab wa-l-Sunna al-Muhammadiya), adoptó este lema: "Movidos por la política, contrarios a meternos en ella"[480], siendo como era que él mismo tuvo un papel decisivo en la agitación popular nacionalista contra los británicos. Este ha sido, en general, el carácter del movimiento salafista, que durante un siglo se centró en el cultivo de la piedad, la vida comunitaria y el proselitismo, lejos de toda actividad política, o de la apariencia de ello.

Esta "politicidad latente", en expresión del politólogo egipcio Husam Tammam[481], ha acompañado a los grupos salafistas desde sus orígenes mismos, se ha agudizado en los últimos treinta años y se ha materializado en diversas formas tras las revueltas de 2011. Las revueltas han hecho "madurar a los salafistas", como dijo el salafista yemení al-Jadr al-Chaibani[482].

Anatomía del salafismo

El actual salafismo, como el islamismo, su compañero de viaje "indígena", no se retrotrae a la época de Mahoma, por más que así lo proclamen sus seguidores y su mismo nombre (de sálaf, 'los ancestros del islam'), sino que es fruto de un fenómeno moderno eminentemente político: la remodelación del mundo islámico a raíz del reparto colonial consumado, con la Primera Guerra Mundial. Entonces, como ahora, la respuesta islamista y salafista fue ideológica, pero con una gran diferencia. Mientras los islamistas se volcaron en la consecución de un Estado islámico, la apuesta salafista fue identitaria y se consagró a definir los rasgos sociales, culturales y psicológicos que había de tener el individuo digno de ser considerado musulmán. Dónde habitase y cuáles fueran las condiciones estatales o económicas era secundario. La prioridad era revivificar al musulmán verdadero hasta crear una suerte de sociedad paralela. En Egipto, en Túnez, en Argelia, en Irak, incluso en la India o Indonesia, las agrupaciones salafistas nacieron por lo general antes que las islamistas, fueron una reacción más inmediata y visceral a la agresión colonial, y sus integrantes no veían incompatibilidad en seguirlas al tiempo que mantenían su pertenencia a las cofradías morabíticas históricas. Malek Bennabi (1905-1973), tal vez el intelectual que mejor sintetiza la historia del islam argelino del siglo XX, recuerda en sus memorias cómo antes de la Gran Guerra su abuelo se movía sin observar mayores contradicciones entre la cofradía de los Aissaouas y los seguidores del jeque Ben Mahanna, precursor del reformismo en Argelia[483]. No fue hasta la década de 1920, en estrecha relación con la popularización de la prensa en general, y de los periódicos de tendencia salafista supranacional en particular, que el enfrentamiento entre el islam cofrádico, el islamista y el salafista cuajó, hasta el punto de obligar a sus seguidores a tener que elegir. Sigue contando Bennabi que, en Argelia, la aparición del periódico al-Muntaqid fundado en Constantina en 1924 por Abd al-Hamid Ben Badis (1889-1940), el líder de los reformistas musulmanes, fue la piedra de toque en su toma de partido y en la de buena parte de su generación, que rápidamente se pusieron del lado del islah, el reformismo islamista que por entonces se asociaba con el salafismo.

“Cree y no critiques” (itaqid wa-la tantaqid) era un eslogan muy repetido por los morabitos de la época, de ahí el matiz irónico del nombre del periódico (El crítico). “La Verdad está por encima de cualquiera y la patria, por encima de cualquier cosa” fue el lema de al-Muntaqid[484], un lema que recoge bien el espíritu de un tiempo en que el islam estaba marcado por la lucha anticolonial. Pero islamismo y salafismo separarían definitivamente sus caminos con la independencia: llegados los regímenes nacionales, los salafistas se despolitizaron y mantuvieron una relación cordial con ellos[485], mientras que el islamismo prosiguió en la lucha política.

La educación y la purificación del individuo han sido el centro de la predicación salafista. Según el método salafista, la convicción personal fruto de la meditación y el estudio propicia que el individuo renuncie a los modos de vida contrarios al verdadero islam. El método se asienta en muy pocas cosas: una ortopraxis obsesionada con los rituales y una lectura atemporal de los textos fundacionales. El seguimiento de la Sunna, lo que ha trascendido del ejemplo del Profeta mediante los hadices, compite, por la inmediatez y variedad de sus dictámenes, con el propio Corán. Es por este flanco por donde los salafistas han recibido los principales ataques de ulemas no menos conservadores en lo social que ellos pero más atentos a lecturas circunstanciales, en particular los de las elites religiosas forjadas en centros de la ortodoxia sunní, como la Universidad de al-Ázhar. Cuestiones como la prohibición de la clitoritomía o formas de divorcio islámico menos gravosas para las mujeres, defendidas a veces desde al-Ázhar, han sido vistosos campos de enfrentamiento entre ambas concepciones conservadoras del islam, que también han obligado a posicionarse, con dificultades, a los grupos islamistas civistas o a los Hermanos Musulmanes[486].

La integración del musulmán en el salafismo comienza por la elección de unos signos distintivos. Es un proceso de empoderamiento que hace sentir a cada individuo que se ha unido al grupo de los que se salvan: vestimenta, fraseología, relaciones sociales, actividades laborales u ocio delimitan un código de prácticas que excluye a todo el que no lo sigue en su integridad. Es lo que el salafista común denomina mánhach, el modo de ser salafista. Pero junto a esta ortopraxis social, existe una ortodoxia

que estipula los fundamentos de la fe salafí, la aqida. Este credo cercena la realidad so capa de la defensa del tauhid, la omnipotencia divina sobre toda la creación. El salafismo actual toma esta interpretación de Ibn Taimiya (m. 1328) y, sobre todo, de sus discípulos Ibn Qáyyim al-Yauziya (1292-1350) e Ibn Kazir (m. 1373), que remozaron el legado de la escuela hanbalí y se refirieron al modelo de los sálaf como una aqida, un credo de carácter teológico. Pero tanto el mánhach como la aqida salafistas, el hacer y el creer, el estar y el ser, parten de la concepción de que cada musulmán, como sujeto individual, se enfrenta al desafío de integrarse en el grupo que practica el islam verdadero, el grupo que, según un hadiz que es la piedra angular del salafismo, distingue entre los musulmanes que irán al cielo y al infierno. Este hadiz reza:

[Dijo Mahoma] “A mi umma le sobrevendrá lo que sobrevino a los hijos de Israel, como a los dos zapatos de un mismo par, y si entre aquellos hubo quien vendió a su madre, en mi umma habrá quien haga lo mismo. Si los hijos de Israel se dividieron en setenta y dos sectas, mi umma se dividirá en setenta y tres, de las cuales todas menos una irán al infierno”. Y le preguntó [uno de sus compañeros, Abdallah Ibn Amr]: “¿Cuál es esta, Profeta?” Él dijo: “La que me sigue a mí y mis compañeros”

[487].

La salvación es pues una opción personal, pero está supeditada, según el ideario salafista, a un comportamiento que integra a cada individuo en el colectivo apropiado. De ahí que el salafismo haya tenido especial predicamento redentor entre los musulmanes desheredados, marginados, jóvenes, migrantes y represaliados políticamente[488]. Y de ahí que las afinidades electivas sean tan importantes.

En cuanto a la estructura de las organizaciones salafistas, a lo largo del siglo XX sus círculos de proselitismo, iniciación y formación

trabajaron a escala local. Tarek Osman los ha caracterizado, no sin cierta ironía, como “salones culturales salafistas”, en alusión a los salones literarios y artísticos que eran habituales entre la clase intelectual occidentalizada de Oriente Próximo en el puente entre el siglo XIX y XX[489]. A la cabeza de cada agrupación, un jeque marcaba la pauta del ser salafista (indumentaria, ocio, relaciones sociales, pietismo), que cada individuo se afanaba en seguir y transmitir. Los viajes de formación, tan característicos de la tradición islámica, propiciaban que los congregantes alimentaran al grupo con las relaciones externas adquiridas, lo cual creaba cierto sentimiento de incardinación en un universo salafista global, aunque sin sujeción a realidad estructural alguna o bases doctrinales explícitas. Se podría decir que siempre ha sido más fácil saber quiénes no son salafistas que quiénes lo son, incluso para los propios salafistas, a pesar de su inclinación al takfir (‘anatematización’), que también practican entre sí.

Para los regímenes en vigor en Marruecos, Kuwait, Egipto o Jordania, nada más útil que estas formas de socialización islámicas pero no islamistas, de cuya capacidad de control social se han servido los autócratas para frenar la pujanza contestataria de los grupos islamistas desde los años ochenta. Las formas de control semioficial han sido variadas: patronazgo real del salafismo marroquí frente al arraigo del movimiento ilegal Justicia y Espiritualidad[490]; “satelización del salafismo”[491], dando facilidades a los salafistas para crear canales de televisión privados en Egipto con la ley de telecomunicaciones de 2002; respaldo oficioso del aparato del Estado jordano a los seguidores pietistas de la máxima del jeque sirio al-Albani “es político abstenerse de la política”, que deslegitiman la llamada a entrar en política de los “salafistas reformistas” jordanos[492]; e incluso, llegado el caso, patrocinio por parte del Gobierno de tomas de poder internas en las asociaciones cuando algunas viraban en exceso hacia posiciones políticas, como sucedió en Kuwait en 1997 con la Agrupación para la Revivificación del Patrimonio Islámico (Yamíyat Ihyá al-Turaz al-Islami)[493].

Pero este estado de cosas que amalgamaba bajo la rúbrica salafista tendencias muy diversas se resquebrajó hacia 1992, con la guerra del Golfo y el asentamiento de tropas estadounidenses en Arabia Saudí (“la tierra de los dos Santos Lugares”, La Meca y Medina). A

raíz de lo que sobrevino entre quienes se proclamaban salafistas, Quintan Wiktorowicz estableció una “anatomía del salafismo” que distingue entre puristas, políticos y yihadistas[494]. Si bien ha sido matizada y discutida parcialmente, es útil en términos analíticos[495].

Los “salafistas puristas” rechazan la licitud de toda intervención política tanto como la yihad, toda vez que, sostienen, ambas conducirían a la división y al debilitamiento de la umma. Son pietistas por su refugio en la teología del unitarismo y quietistas por su inacción en lo político. Apuestan por la educación individual y la reconvención personal de aquellos que se apartan de sus enseñanzas, pues consideran que la consecución de una sociedad verdaderamente islámica es prioritaria y previa a la del auténtico Estado islámico. La hégira es la solución primera, y, en todo caso, una ocasión de introspección que propicia el cumplimiento con la sharía a la espera de la consecución del Estado islámico. Estos salafistas son los principales agentes de modelos de reislamización de abajo arriba, una fórmula extendida desde Arabia Saudí por misioneros y grupos de predicación autóctonos y que en el siglo XXI prosigue gracias a una buena financiación y a internet y las redes sociales, en las que son muy activos.

Los salafistas quietistas tienen al jeque Násir al-Din al- Albani (1914-1999) por mentor, una figura carismática cuya influencia en todo el salafismo contemporáneo es insoslayable[496]. En la senda de la salafiya de principios de siglo XX[497], al-Albani rechazó las cuatro escuelas jurídico-doctrinales clásicas, lo cual le supuso acabar renegando también del wahabismo, con el que había coqueteado primero, pero al que acusó de haber introducido innovaciones heréticas en el ritual y de haber recurrido a la opinión en la elaboración jurídica, todo ello contrario al hanbalismo que el wahabismo dice seguir. A pesar de ello, el gran muftí de Arabia Saudí, el jeque Abd al-Aziz Ibn Baaz (g. 1993-1999), siempre le protegió. Sus ideas dan prioridad al credo salafista de seguir el Corán y la Sunna sobre cualquier otra consideración social o personal; así hizo cuando invitó a los palestinos de Gaza y Cisjordania a abandonar su tierra dado que, a su entender, allí no podían cumplir con el credo salafista y esto estaba por encima de todo.

En cuanto a los “salafistas políticos”, se les conoce en los círculos salafistas como harakis (de haraka, ‘movimiento’, en referencia a al-haraka al-islamiya o ‘islamismo’) y abogan por un activismo próximo a las enseñanzas del qutbismo y de las formas de actuación más parapolíticas que políticas de buena parte de los Hermanos Musulmanes[498]. Su propuesta es de una reislamización de arriba abajo, y su radio de actuación, partiendo del activismo comunitario, atraviesa la política de manera crítica y en dialéctica con los regímenes a los que pretende transformar desde dentro. La reivindicación de un Estado sharií acerca a los salafistas políticos a las fórmulas propiamente islamistas, hasta el punto de, en muchos casos, difuminarse las líneas divisorias que habían separado a los salafistas de la corriente general del islamismo. En Arabia Saudí, el movimiento Sahwa, truncado por la intervención estatal y los atentados del 11 de septiembre de 2001, llevaba este camino, criticado sin piedad por sus detractores[499]. Y un ejemplo mucho más evidente de politización temprana del salafismo es la “nacionalización” progresiva del salafismo kuwaití desde que, en 1981, se instituyó la Agrupación para la Revivificación del Patrimonio Islámico y se convirtió en un partícipe habitual del espacio político[500].

Por lo que respecta a los “salafistas yihadistas”, se caracterizan por llamar a una yihad internacionalista contraria a cualquier pacto reformista. Esta actitud les fue separando tanto de la corriente quietista del salafismo como de la contestataria, que a finales del siglo XX se habían escorado, bajo la influencia wahabí, hacia una suerte de islamismo nacionalista saudí. Su curso se confunde desde entonces con el del yihadismo global que nada tiene de saudí[501]. No obstante, los salafistas yihadistas no solo han protagonizado la marcha general del islamismo en los últimos años[502], sino que también han condicionado el debate ideológico con las otras dos corrientes salafistas, al situar la discusión sobre el takfir, la anatematización por incumplir con el islam, en el centro del universo salafista.

En la carrera por la apropiación para su causa del derecho exclusivo a la condena por takfir, los distintos grupos salafistas han cultivado procedimientos no exentos de razonamiento lógico (aql), condicionados por los intereses políticos. De este modo han metido

bajo el paraguas del takfir circunstancias que caían en el ámbito de la apostasía, esto es, del abandono voluntario del islam, y no del incumplimiento con él sin abjurar expresamente o por no gozar del estatuto de musulmán, que son condiciones para incurrir en kufr. Según la jurisprudencia clásica, la anatematización de algo o alguien por antislámico comporta la obligación de combatir la estructura social y política que lo produce, y los salafistas contemporáneos, y en ello reside la novedad, han desarrollado sus propios métodos de lucha, casi siempre incompatibles entre sí: la hégira, la sharía y la yihad son, respectivamente, las estrategias específicas de quietistas, políticos y yihadistas.

Las revueltas árabes vinieron a agudizar las contradicciones ideológicas y estructurales latentes en el salafismo desde sus orígenes. Entre las condiciones que llevaron a la definitiva toma de posiciones políticas de una gran mayoría de salafistas, podemos destacar, siguiendo parcialmente a Roel Meijer[503], cuatro principales. Algunas son previas a las revueltas, como la potente movilización de la sociedad civil en un entorno de crecientes desigualdades y de corrupción galopante; otras son simultáneas, como la participación masiva en las protestas de jóvenes de toda condición; y otras son consecutivas, como el refuerzo del sectarismo o del autoritarismo del Estado.

El desarrollo de los acontecimientos en cada país, la propia historia interna de los distintos grupos que se reclaman salafistas y las nuevas posibilidades de conectividad de la red 2.0 han condicionado cada trayectoria concreta, si bien el salafismo en su conjunto ya no podrá volver a ser el mismo una vez que ha dado el paso de incorporarse al juego político reformulando su “contrato social”. Y ello por más que haya grupos y jeques que, ante el fracaso de las “primaveras árabes”, pretendan volver al tiempo del quietismo utópico. O que nunca hayan abandonado un llamamiento a la abstención acrítica de toda experiencia política y vean en el marasmo posrevolucionario la confirmación de sus aciagas previsiones sobre el faccionalismo (fitna) a que conduce la política, como siempre ha hecho, por ejemplo, el jeque saudí, más mediático que seguido, Rabí al-Madjali (n. 1931).

Tahrir y el salafismo

La trayectoria del salafismo egipcio ilustra, aunque sea a grandes rasgos, el paradigma del conjunto del salafismo, en la medida en que en Egipto, mejor que en ningún otro país, convergen y se separan las tres grandes corrientes del salafismo: el quietista, el político y el yihadista. Mientras que en Arabia Saudí el wahabismo ha introducido un importante elemento de distorsión en la independencia del salafismo, o en Siria e Irak ha estado muy condicionado por las escuelas neohanbalíes[504], y en el Mágreb ha ido de la mano del nacionalismo, en Egipto los salafistas han tenido "libertad" para recorrer un camino propio.

Las dos grandes agrupaciones salafistas egipcias son la ya mencionada Asociación Sharií para la Cooperación de los que Obran según el Corán y la Sunna de Mahoma y la agrupación Ansar al-Sunna al-Muhammadiya (Partidarios de la Sunna Mahometana). La primera fue fundada en 1912 por Mahmud Jattab al-Subki, y la segunda surgió de una escisión de esta en 1926, liderada por el jeque Muhámmad Hámid al-Faqi, feroz crítico de los principios de liberación nacional que postergaban el papel de la religión, y enemigo acérrimo de las prácticas sufíes. Durante el naserismo, la Asociación Sharií fue la única agrupación salafí tolerada, y en ella se integró Ansar al-Sunna. Sadat volvió a reconocer a Ansar al-Sunna como asociación independiente en 1972, en su afán de dar alas a toda pulsión islámica para frenar a naseristas e izquierdistas[505]. Ansar al-Sunna destacaba por un apoliticismo radical, rechazando todo pronunciamiento sobre la vida pública que pudiera inmiscuirse en cuestiones de gobierno. Y se volcó en el control de la predicación de las mezquitas: la escatología, los atributos divinos o la moral individual eran y siguen siendo temas preferentes de predicación[506], mientras que la beneficencia ocupaba a la Agrupación Sharií[507] y la política quedaba en manos de los Hermanos Musulmanes.

Pero pronto sus mezquitas se convirtieron en centro del activismo islámico de todo tipo, tanto islamista como salafista, y los estudiantes de las Agrupaciones Islámicas se enfrentaron a Ansar al-Sunna y a los Hermanos Musulmanes por su control. Como

resultado de lo que se conoce como “la batalla de las mezquitas”, entre 1972 y 1977 un grupo de jóvenes de las yamaat islamiya de Alejandría creó un círculo de predicación que no se definía en términos de “organización” sino de “trabajo asociativo de predicación salafista”, de ahí el nombre que adoptaron con posterioridad: al-Dawa al-Salafiya (Predicación Salafista). Basaron su estrategia en la expansión de su dawa, la prédica salafista, a través del control de una amplia red de mezquitas, y buscaron fórmulas doctrinales que ni les enfrentaran con el gobernante ni significaran renegar de su potencial político. Esto les distanciaba de los Ansar al-Sunna, seguidores del apoliticismo acérrimo del jeque sirio al-Albani, y también les creaba algunas fricciones con los jeques wahabíes saudíes, siempre remisos a juzgar a los gobernantes y desde los años sesenta muy interesados en potenciar el salafismo en Egipto[508]. Estos jóvenes, con Yásir Burhami (n. 1958) como principal agitador, sostenían que, aunque el gobernante era impío (káfir), no se le podía combatir, porque no era este el tiempo de hacer la yihad con la espada, sino con el corazón y la lengua, esto es, mediante la dawa, la predicación[509]. Tras el interregno de persecución de todo el espectro civil y político de los últimos años de Sadat (que precisamente acabó asesinado en 1981 por un grupo de militares islamistas de una de esas yamaat), con la llegada de Mubarak al poder los líderes contestatarios de Ansar al-Sunna se reorganizaron y en 1985 legalizaron como asociación al-Dawa al-Salafiya, centrada en su Instituto al-Furqán de Formación para la Dawa. La connivencia con el régimen de Mubarak facilitó su expansión, pues su versión únicamente moral de la sharía servía de contrapeso a la versión política de los Hermanos Musulmanes, aliados con el Partido del Trabajo por aquellas fechas.

Pero este salafismo de trayectoria más o menos lineal se truncó a finales del siglo XX. A ello no fue ajena la eclosión del yihadismo, que se nutrió tanto de las bases sociales como del universo doctrinal de los salafistas. Ante el desafío yihadista, los jeques salafistas respondieron con más pietismo y más control social, esto es, con menos política. Algo similar a lo que hicieron los Hermanos Musulmanes refugiándose en la reislamización. Sin embargo los tiempos les iban a hacer cambiar a unos y otros. Las antiguas redes locales basadas en el saber de los mayores se estaban transformando en redes virtuales controladas por los jóvenes, y la televisión por

satélite encumbraba a resonantes jeques mediáticos ajenos al control de los círculos sapienciales tradicionales. En 2010, los jeques Muhámmad Hasan (n. 1962) y Muhámmad Husáin Yaqub (n. 1956) lideraban los índices de audiencia egipcios con sus diatribas en la cadena Al-Nas contra el trato con no salafistas, la convivencia entre sexos y la democracia. Sus consignas eran escuetas y simples, su lengua se alejaba del árabe clásico y recurría al coloquial, y sus referencias preferían el acervo popular a la exhibición de autoridades. El protagonismo desbocado de estos neosalafistas incomodaba a la vieja guardia de Ansar al-Sunna o de al-Dawa al-Salafiya, las agrupaciones insignia del salafismo desde época de Sadat. Por otro lado, la legitimidad islámica que estaban recabando entre las clases medias inquietaba tanto a los Hermanos Musulmanes como a las plataformas reformistas no confesionales sin estatuto jurídico reconocido, muy activas en la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión y los derechos de las mujeres. La retradicionalización de la Hermandad, plasmada en la elección en 2010 de su nuevo guía, Muhámmad Badie (n. 1943), puede entenderse como una apuesta por la reislamización social a la manera salafista en detrimento de la acción política, auspiciada indirectamente por el anterior guía, Muhámmad Mahdi Ákif (g. 2004-2010). En líneas generales debe afirmarse que mientras que antes de la Revolución de Tahrir los salafistas se estaban politizando, los Hermanos Musulmanes se estaban salafizando, todos en liza por hacerse con el maltrecho espacio público de una sociedad civil ahogada.

Con las revueltas árabes, los salafistas de viejo cuño titubearon: al fin y al cabo, los autócratas les habían dejado hacer. Así, cuando en enero de 2011 el empuje de las manifestaciones populares obligó a sus líderes a pronunciarse, los jeques más populares de Ansar y de al-Dawa, Rachad al-Chafii y Yásir Burhami respectivamente, llamaron a sus seguidores a quedarse en casa. Pero pronto comprendieron que tenían que buscar su hueco a la luz del sol. Y lo encontraron sin grandes problemas en el discurso sobre la identidad trasladado a la arena política. Esto ha supuesto que hayan entrado de lleno en la guerra de posiciones del marco posrevolucionario, abandonando su anterior estrategia de revolución pasiva, dicho sea todo a la manera de Gramsci.

Otro resultado inesperado de la eclosión revolucionaria fue que se produjo una oleada de salafismo internacionalizado, que, además, ha arraigado y promete acabar con el ombliguismo que había caracterizado al salafismo tras unos primeros pasos más interárabes a comienzos del siglo XX. Según se desarrollaban las revueltas en 2011 y 2012, los jeques de unos y otros países intercambian opiniones sobre los acontecimientos que se sucedían a gran velocidad, y azuzaban polémicas intersalafistas que condicionaban a las agrupaciones locales. Por ejemplo, en el cambio de actitud de la cúpula de las egipcias al-Dawa y Ansar sobre si debían participar en las elecciones parlamentarias, influyó el respaldo que los jóvenes encontraron en el popular jeque saudí Salman al-Auda (n. 1956), muy activo en las redes sociales y que desde el principio apoyó las reivindicaciones de Tahrir en contra del criterio del gran muftí de Arabia Saudí, Abd al-Aziz Ibn Abdallah Al al-Chaij (n. 1943)[510]. Por su parte, el líder de los quietistas saudíes, el ya mencionado Rabí al-Madjali, acudió en auxilio de Gaddafi cuando este le requirió para que denunciara en la televisión pública libia el complot imperialista que quería derribarle[511].

Una vez derrocado Mubarak y emprendida la transición política, los salafistas se embarcaron en la fundación de sus propios partidos políticos. Imad Abd al-Gafur (n. 1960) fue el impulsor del partido al-Nur (La Luz). Abd al-Gafur había estado semiexiliado en Turquía, donde conoció la experiencia de refundación del Partido de la Justicia y el Desarrollo a partir de su alianza con las cemaat, las agrupaciones mitad sufíes mitad salafistas que habían mantenido un perfil bajo durante la época más dura del laicismo de Estado. De regreso con la revolución, convenció a los líderes de al-Dawa de la necesidad de organizar un partido en el sentido tradicional de término, tanto en términos de programa como de estructura, lo cual rompía con la lógica fundacional de al-Dawa de rechazar los organigramas de partido (la hizbiya, el 'partidismo', había sido una dura acusación en boca salafista). Los resultados de las elecciones legislativas de 2011-2012 sobrepasaron las expectativas propias y ajenas. Al-Nur se convirtió en la segunda fuerza política de Egipto, con 112 escaños, y en coalición con otros dos nuevos partidos que también se declaraban salafistas —al-Asala (Autenticidad) y al-Biná wa-l-Tanmiya (Construcción y Crecimiento)— sumaron el 28% de los votos. Con ello los salafistas se vieron abocados a integrarse en

la política tout court, cuando lo que cuadraba a su historia y su modo de operar eran precisamente las estrategias paralelas al sistema. Las tensiones entre el viejo salafismo quietista de las agrupaciones y el salafismo político de partido surgieron de inmediato: primero, por la disciplina de partido; y luego, por cuál era la relación que debían mantener con sus inmediatos rivales, los sempiternos Hermanos Musulmanes y el recién nacido salafismo populista que se nutría de la calle y era alérgico a la disciplina de partido.

Cuando se fundaron los partidos de orientación salafista al calor de la Revolución egipcia, no se establecieron nexos estructurales entre ellos y las agrupaciones que los sustentaban, sino solo ideológicos y personales. Las primeras disensiones entre partidos y agrupaciones surgieron por la elaboración de las listas electorales para las legislativas de 2011-2012, pero fueron los trabajos de la Asamblea Constituyente y la siguiente campaña presidencial lo que fracturó la frágil alianza entre al-Nur y su agrupación nodriza, y desunió al propio partido. Oficialmente, su joven portavoz, Yusri Hammad, anunció que al-Nur apoyaba a Abd al-Múnim Abul Futuh (n. 1951), ex hermano musulmán que se presentaba como candidato independiente a la presidencia, “por su proyecto nacional”, sin mencionar razones de tipo islámico o islamista. Pero fue público también que destacados miembros más vinculados a al-Dawa apoyaron a Áhmad Chafiq (n. 1941), exministro de Mubarak, no por cuestiones ideológicas sino para posicionarse frente a lo que se sentía como una excesiva independencia del partido respecto de la agrupación. En ningún momento del intercambio de acusaciones se esgrimió la sharía como argumento, sino cuestiones mundanas: la nación y la militancia, si bien es evidente que, mientras Abul Futuh representaba una apuesta islamista, Cháfiq era el candidato de la restauración mubarakista. Entretanto, la candidatura del jeque Házim Salah Abu Ismaíl (n. 1961), el carismático líder salafista de las tribunas de Tahrir, había puesto en alerta a todos. El salafismo político y el quietista, ambos temerosos de la popularidad y radicalismo de Abu Ismaíl, respiraron tranquilos cuando la Comisión Electoral dictaminó en contra de este y lo apartó de la carrera por la presidencia debido a la nacionalidad norteamericana de su madre.

Con la llegada a la presidencia en junio de 2012 de Mohammed Morsi, el candidato de los Hermanos Musulmanes, se abrió una nueva época política en Egipto, de radical importancia para la historia de todo el islam político, fuera este islamista, salafista o reislamizador. Entre los salafistas, la gestión de la relación con un presidente islamista desató las luchas intestinas por el control del salafismo, que se había convertido en la segunda fuerza parlamentaria del país. ¿Ser oposición o ser los corifeos? ¿Ser políticos o ser civiles? ¿Ser islamistas o mantenerse salafistas? Existir como salafistas implicaba no solo diferenciarse ideológicamente del islamismo, sino, además, competir por el espacio público de la legitimidad política islámica. Lo político, hasta la fecha forjado contra una hegemonía no sharií, tenía que definirse ahora contra una hegemonía que también se proclamaba sharií: el campo de lo islámico quedaba diversificado y se materializaba en su propio seno el antaño demonizado partidismo, lo cual, bajo la lógica salafista clásica, ponía al salafismo al borde del sectarismo, el gran mal para su obsesión tauhidí. Los hermanos en el poder no dejaron de aprovechar la ocasión para tratar de ahondar en las divisiones de los salafistas, y Morsi nombró consejero presidencial a Abd al-Gafur.

El precario equilibrio entre las agrupaciones —partidarias de menos política— y sus partidos —defensores de la política a secas— saltó por los aires cuando en diciembre de 2012 Abd al-Gafur y otros 22 parlamentarios abandonaron al-Nur. Inmediatamente se anunció la creación de un nuevo partido, al-Watan (Patria), llamativa denominación de tinte nacionalista para un partido que se decía salafista. Los detalles que rodearon la presentación oficial de al-Watan hablan por sí solos de la politización del salafismo: se eligió como fecha para el anuncio el día 1 de enero (comienzo del año en el calendario cristiano y administrativo, no en el islámico), y como lugar un salón de actos de la Universidad de al-Ázhar en Madinat Nasr, ciudad satélite de El Cairo habitada por clases medias de voto independiente. En la retórica del acto, las referencias de soslayo a la sharía y a la pureza del ideario salafista contrastaron con los llamamientos de corte nacionalista: “Una patria libre y un pueblo con dignidad” fue elegido nuevo lema del partido. Pero, sobre todo, fue muy aclamada la intervención de Abu Ismaíl, que hizo patente hasta qué punto era cortejado por todas las corrientes islamistas.

Además de sus devaneos con el nacionalismo, que en parte recuerdan a los que durante décadas tanto comunistas como islamistas también mantuvieron[512], el principal conflicto de un salafismo deseoso de remozarse en términos políticos surgió de su relación con el resto de fuerzas islamistas no directamente hermanistas, dado que estaba claro que estas eran su principal contrincante político. Las posturas sobre esta cuestión, de especial relevancia para su perfil público y la legitimidad que los salafistas buscaban, permiten entrever tres tendencias en el futuro del salafismo político egipcio, y por extensión, con sus propias peculiaridades según el país, en el árabe en general.

La primera es la que quiere hallar formas de entendimiento con otros islamistas que también discuten a los Hermanos Musulmanes su hegemonía en el campo islámico. Este salafismo sería un salafismo paraislamista. Sus demandas de implantación de la sharía, gran tótem salafista, no dejan de ser genéricas, y reivindican que no se les constriña al papel de meros voceros de la aplicación de las normas civiles y sociales islámicas. Táriq al-Zúmar (n. 1959), líder de Construcción y Desarrollo, el partido salafista egipcio que se dice brazo político de la Agrupación Islámica fundada en los setenta por el ya desaparecido jeque Úmar Abd al-Rahmán (1938-2017)[513], espetó a un periodista que le insistía en la obsesión salafista por los bikinis y la cerveza: “Nuestra intención es gobernar un país, no administrar un cabaré”[514]. Pero sobre todo, estos salafistas intentan tender puentes con grupos afines para ampliar la base social desde la que disputar la hegemonía islamista y la salafista a la vez. Tras la fundación de al-Watan, Abd al-Gafur anunció la formación de la Coalición Patria Libre, que contaba con el apoyo del levantisco Abu Ismaíl y que aglutinaba a partidos islamistas con diversos referentes históricos: los socialdemócratas de al-Amal Al-Yadid (Nuevo Laborismo), los conservadores de al-Fadila (La Virtud) y la escisión neosalafista al-Chab (El Pueblo). Quedaron fuera los partidos salafistas de las primeras elecciones, a los que se tildó de sectarios y faltos de flexibilidad política para establecer alianzas en torno al “proyecto islámico de reconstrucción del Estado”, y se buscó una entente con el Gobierno de Libertad y Justicia. Yusri Hammad, un joven y hábil comunicador que había sido portavoz de al-Nur, se convirtió en vicepresidente de al-Watan. Hammad salió en defensa de Morsi cuando el movimiento Tamarrud, que aglutinaba a los

descontentos con el Gobierno de los Hermanos Musulmanes, agitó de nuevo las calles egipcias en los meses previos al golpe de Estado de julio de 2013, llegando a pedir la movilización conjunta de los jóvenes salafistas e islamistas: "Hay que responder a los revolucionarios instigados por las televisiones por satélite, empeñadas en extender el caos por el país"[515]. Cuando se produjo el golpe, al-Watan se posicionó del lado del presidente legítimo; y entre los asesinados en agosto de 2013 por las fuerzas de seguridad en la plaza de Rabía al-Adawiya de El Cairo se contaron decenas de sus militantes. El partido fue ilegalizado con el triunfo de la contrarrevolución, y sus seguidores se dividieron entre la vuelta al salafismo quietista a la espera de "tiempos mejores", como hizo su líder, o la clandestinidad.

La segunda tendencia es la que se aprovecha de los huecos dejados por el resto de islamistas no salafistas y los resignifica excluyendo a sus rivales y apropiándose de la sharía en exclusiva; es un salafismo parasharií y contrarrevolucionario. En 2012-2013, cuando el islamismo clásico encabezaba los Ejecutivos de Egipto, Túnez y Marruecos —con los partidos Libertad y Justicia, Ennahda y Justicia y Desarrollo, respectivamente— y recurría a los fundamentos civiles del Estado islámico para defender la islamicidad de sus gobiernos dentro del orden constitucional, los salafistas parashariíes se enrocaron en el origen divino de la autoridad y en la sola sharía como fuente de legislación para dejar la cuestión de la forma del gobierno y la elección del gobernante fuera de su programa. No reivindicaron el califato o entidad estatal alguna para la umma. Se sorprendería quien fuera buscando alguna alusión de este tenor en, por ejemplo, el programa de al-Nur. Por contra, presentaron a la sharía como la única alternativa nueva y antisistema, y se ofrecieron como unos profesionales dispuestos a preservarla de toda amenaza, sobre todo de la de otros "supuestos" islamistas: durante las movilizaciones que siguieron al golpe de Estado de 2013, que al-Nur apoyó, emitieron un comunicado sobre los errores del gobierno de Morsi, al que culpaban de la polarización político-social entre islamistas y no islamistas, división que ellos rechazaban, y en el que responsabilizaban de la deriva del país a los pujos totalitarios de los Hermanos Musulmanes, incapaces de "consolidar la experiencia democrática" y de gestionar sus relaciones con el Ejército y el resto de fuerzas políticas[516], un diagnóstico muy cercano al de las

cancillerías occidentales. Mucho más elusivos se mostraron tanto en lo referente a la estructura del Estado profundo como en materia de política exterior. “Velar por la identidad islámica en la Constitución” se convirtió en su principal cometido, sin importar demasiado con qué aliados y salvaguardando a toda costa el reconocimiento legal obtenido.

La tercera tendencia del salafismo político no se acoge a las posibles vías de institucionalización, bien en la oposición o bien como corifeos del sistema, y se presenta como un salafismo revolucionario. Este salafismo antisistema, en algunas de sus expresiones cercano al anarquismo y los movimientos antiautoritarios, participó desde primera hora en las revueltas árabes y se sirvió de las redes sociales para hacer efectiva su capacidad de movilización y de promoción de su discurso. En Egipto tiene al jeque Házim Salah Abu Ismaíl por icono, encarcelado desde 2013. Su fuerza no reside en su presencia en el Parlamento ni en las estrategias de oposición, sino en su arraigo entre los jóvenes desclasados que nacieron a la política en la plaza de Tahrir y que, con la institucionalización de la represión, se han replegado a sus grupúsculos clandestinos y a sus redes sociales, desde donde se erigen en guardianes de las esencias. Es este salafismo el que plantea el mayor desafío a salafistas, islamistas y sistema: a las otras corrientes salafistas y al islamismo clásico, por su atractivo social en un tiempo de repliegue político ante el avance de la contrarrevolución; a los regímenes establecidos, por su fácil deriva yihadista. Es el salafismo en el que habrá que fijarse para saber si el salafismo del futuro redunda en más quietismo o se adentra definitivamente en la revolución.

Contrarrevolución e islamismo

El empoderamiento transversal de lo que el analista político palestino Marwan Bishara ha llamado “el árabe invisible” fue, sin duda alguna, el gran vuelco revolucionario de 2011. Según Bichara, en el contexto generalizado de desvertebración política de la oposición que han vivido los países árabes en los últimos treinta años, el proceso de visibilización del árabe común se inició en el año 2000. Acampadas, huelgas, piquetes y concentraciones al margen de las formas tradicionales de movilización sindical o partidista se sucedieron en Túnez, Egipto, Marruecos, Yemen o Bahréin sin que apenas trascendieran a la opinión pública internacional[517]. La Segunda Intifada palestina de 2000 y la invasión de Irak de 2003 hicieron de aglutinante de la sociedad civil por encima de afinidades ideológicas. La convergencia de las reivindicaciones políticas y económicas de grupos sociales muy diversos puso de manifiesto el carácter transversal e interárabe de las demandas de la calle. Tal fue la base para que saltara a la visibilidad revolucionaria el árabe de a pie, al que en 2005 Samir Kassir caracterizaba como alguien sumido en un fatalismo endémico[518]. Por ello mismo, romper la tenacidad de este árabe invisiblemente empoderado ha sido el objetivo fundamental de las fuerzas contrarrevolucionarias.

Si con las revoluciones la fuerza contestataria del islamismo mostró su capacidad de movilización social, de gestión del espacio público y de acceso al poder por vías democráticas; el uso del islam en la estrategia de derribo del árabe medio, el árabe dispuesto a empujar un cambio estructural, ha sido, también, decisivo. El nuevo contexto regional e internacional ha propiciado que se reconfiguren las estrategias reislamizadoras, tanto verticales como horizontales, mientras el islamismo no pulverizado por la contrarrevolución se debate entre hacerse a una morigeración política trufada de gestos que le facilite el triunfo en las urnas o cuestionar la dependencia política y económica del exterior aun a riesgo de caer en la

ilegalidad.

Ante estos nuevos desafíos más estratégicos que ideológicos, la respuesta ha tenido varios protagonistas. En primer lugar, los salafistas, que o bien se han apropiado de la gestión pública del islam político, como en Egipto, o bien se lo disputan por igual a los grupos civistas que a los yihadistas, como en Yemen. En segundo lugar, han recobrado bríos los viejos laicistas, que se han apresurado a apoyar la represión del islamismo por parte de las fuerzas contrarrevolucionarias, en su día impulsoras de formas de reislamización vertical contra las que ellos mismos lucharon. Los derechos humanos, el feminismo y la cultura son decisivos en la tensión renovada entre laicistas e islamistas. Y en tercer lugar, y entrelazado con los anteriores, un llamado "islam moderado" (wásat), puesto en circulación antes de las revueltas, se ha lanzado a la conquista del espacio público que el islamismo había hecho suyo con la revolución. Este islam moderado, un islam wasatí, amenaza con secuestrar la experiencia islamista previa y hasta con fagocitar el discurso de la izquierda misma.

¿Hacia un nuevo contrato social salafista?

El salafismo que hemos llamado "antisistema" o "revolucionario" tiene ante sí el reto de sobrevivir sin confundirse con el yihadismo en general o con formas de anarquismo que no reniegan del hecho religioso[519]. Salafismo, anarquismo y yihadismo son tres caminos en principio distintos y hasta opuestos, pero a los que no les han faltado puntos de encuentro en sus objetivos subversivos. Las fronteras entre ellos pueden llegar a diluirse en su lucha contra el orden establecido, que se convierte en un vínculo por encima de las diferencias ideológicas y de praxis, por muy profundas que sean. Formas de cultura alternativa, como el punk islámico, o de la popular, como el dabke, la danza tradicional siria, son ejemplo de ello. En concreto, las letras del taqwacore, el subgénero punk nacido en Estados Unidos hacia 2005, cuestionan los límites entre lo halal y lo haram, o los que marcan la pertenencia al islam[520]. Su capacidad de subversión del discurso sunní mayoritario no es ajena

en lo social a la del takfir salafista en lo teológico, con el que comparte un fuerte componente identitario islámico: el nombre taqwacore hace alusión al precepto de la ética islámica de la tawqa, el temor a Dios como apoyo con que superar las debilidades y encaminarse al verdadero islam[521]. En cuanto al dabke, durante los primeros meses del levantamiento popular sirio de 2012 se hizo evidente su capacidad de apropiarse del espacio público, hasta entonces en manos del régimen asadiano, que se había ocupado de islamizarlo con formas individuales de piedad para neutralizarlo como fuerza de oposición[522]. Esta danza folclórica se convirtió en una forma de subversión corporal comunitaria, y en ello participaron sin distinción todos los grupos de oposición al régimen, incluidos laicos, islamistas, salafistas. Ello motivó que llegado un punto fuera estrangulada por los yihadistas[523].

No obstante, ha sido dentro del sistema donde mejor se ha desarrollado el salafismo en la era contrarrevolucionaria en la que está sumido el mundo árabe desde 2013. No es extraño, dado que, como se ha explicado, también a largo de su historia en el siglo XX supo moverse con soltura en los contextos represivos y dictatoriales de buena parte de la región.

Yásir Burhami, líder de al-Dawa al-Salafiya, no dudó en posicionarse abiertamente con los golpistas desde un primer momento, y en ello le siguió el partido al-Nur: en la declaración histórica del 3 de julio de 2013 en la que el mariscal Abd al-Fattah al-Sisi, rodeado de las fuerzas vivas contrarrevolucionarias, anunció la toma del poder por parte del Ejército, se encontraban el jeque de al-Ázhar, el papa copto y Bassam al-Zarqá, vicepresidente de al-Nur[524]. A pesar de la brutal represión de toda disidencia política, islamista o no, que desde entonces ha caracterizado al nuevo régimen, al-Nur y sus dirigentes se siguen contando entre los más activos partidarios de Sisi. La capacidad de supervivencia de este salafismo reside precisamente en su habilidad para sortear la política dentro de la política a base de un discurso neosharií pero antislamista, esto es, a base de reislamización política pero rechazando la política per se. Al-Nur no ha sido ilegalizado como partido político, a diferencia de lo que ha sucedido con el resto de partidos del espectro religioso islámico, fueran islamistas o salafistas. Su presencia en la vida política egipcia en momentos

puntuales (como las campañas presidenciales), aunque por lo general a medio gas, contrasta con el nuevo articulado de la Constitución de 2014, que prohíbe los partidos políticos de impronta religiosa. No es la única contradicción aparente: el neosalafismo antislamista se ha convertido en el mejor aliado de la represión islamista al tiempo que recoge las simpatías islamistas de buena parte de la sociedad. A base de más sharía y menos sálaf, de más nacionalismo y menos ummamismo, de más pragmatismo y menos esencias, al-Nur ha puesto en marcha un curioso experimento político que podría ser catalogado de "postsalafismo", si la etiqueta no tuviera el peligro de dar por superadas las otras versiones del salafismo, que, no hay que olvidarlo, siguen vivas y desarrollándose.

El nuevo salafismo sharií quedó de manifiesto en el comunicado que emitieron el Partido al-Nur y el Consejo de la Chura de su agrupación nodriza, al-Dawa al-Salafiya, en vísperas de las elecciones presidenciales de mayo de 2014, que llevaron en volandas a la presidencia a Sisi tras el interregno del golpe de Estado del año anterior. Así explicaban los motivos de su apoyo a la candidatura de Sisi[525]:

Puede mediar entre las instituciones del Estado, el Estado profundo y los entresijos del Estado para salvar al país del derrumbe, preservar las instituciones del Estado y evitar que entre en el túnel del caos.

Tiene la suficiente independencia personal como para no ser un seguidor servil de Estados Unidos, y tiene capacidad para negociar, tratar y tener relaciones con otros países, por ejemplo Rusia.

Es un nacionalista, un patriota, inteligente y capaz.

Porque es el candidato mejor y más apto en este momento.

Ha manifestado abiertamente que la chía es un peligro y un asunto de seguridad nacional.

Tiene una gran oportunidad de triunfar, y el partido no gana nada

con no apoyarle o apoyar a otro.

Es religioso y, aunque quizá no sea religioso a la manera de los salafistas, “el que reza es mejor que el que no reza”, y él cumple con las oraciones preceptivas, como dicen muchos de los que le rodean.

Es fiel en gran medida a la cuestión de la sharía y de la identidad islámica.

No tiene una ideología contraria al islam, es decir, no es un liberal, un laicista, un izquierdista ni alguien contrario a la sharía, aunque tal vez rechace ciertas ideas de algunos islamistas.

El comunicado es ilustrativo del nuevo contrato social que los salafistas institucionalizados promueven a la vista de la experiencia acumulada tras su salto a la política: pragmatismo y consenso de mínimos para reconducir la dawa al comunitarismo y alejarla del debate político.

El pragmatismo oportunista no es un distintivo nuevo de la idiosincrasia salafista, sino, como ya se ha señalado, es algo que ha acompañado la actuación de las agrupaciones durante toda su historia. En esta ocasión, tras institucionalizarse la reacción contrarrevolucionaria, plegarse a ella devuelve a los salafistas a sus orígenes, a la obediencia al gobernante, y es consecuente con las condiciones en que se desarrolla su actuación política. La sumisión al poder establecido como mal menor que evite el caos, siempre que el gobierno cumpla con unos mínimos en el seguimiento de la sharía, cosa bastante indefinida por otra parte, ha sido un elemento integral del método salafista. En sus orígenes, el tauhid obsesivo de los salafistas y su pavor a la fitna se tradujo en lo político en obediencia al gobernante en tanto no incurriera en apostasía o indujera a sus gobernados a la impiedad, al margen de que aquel fuera injusto o inepto. En el comunicado de al-Nur, esta obediencia oportunista al gobernante como mal menor se justifica recurriendo al principio islámico del equilibrio entre “beneficios y perjuicios” (al-masálih wa-l-mafásid), como se manifiesta en el punto 6.

El principio del balance entre “beneficios y perjuicios” ha

enfrentado en varias ocasiones a los líderes del partido y los de la agrupación. El partido lo ha esgrimido para justificar su toma de posiciones políticas, chocando con los defensores del repliegue en la dawa, quienes a su vez reclamaban idéntico fundamento. Marcó la acomodación de al-Nur a las normas electorales de las legislativas de 2015, pues se incluyó a coptos y mujeres en la lista de candidatos, conforme a la normativa. Cuando a los dirigentes del partido los jeques de las agrupaciones locales les recordaron que en los debates parlamentarios de 2011-2012 habían defendido lo contrario, y que esto había sido motivo de enfrentamientos lacerantes con los islamistas, adujeron internamente este principio islámico, mientras que de cara a la opinión pública se presentó el asunto como una imposición insoslayable (darura, o estado de necesidad que torna caducas las prescripciones legales[526]).

En el actual contexto egipcio de represión de toda oposición política, especialmente islamista, el pragmatismo oportunista es además una estrategia de supervivencia cuyo cerebro gris es el jeque Burhami. Varios jeques históricos de al-Dawa, como el reputado Muhámmad Ismaíl al-Muqaddim (n. 1952), se han apartado de la vida pública tras el respaldo del partido al golpe de Estado. Las críticas han llegado también de otros mentores del salafismo político, como el kuwaití Abd al-Rahmán Abd al-Jáliq, uno de los primeros apoyos internacionales con que contó al-Nur. Abd al-Jáliq ha llegado a decir de Burhami: “Eras uno de los soldados de Satanás, pero te has hecho aún peor y te has convertido en su maestro”[527].

Se diría que las tesis de Burhami de la era de Mubarak han acabado por ser restauradas: el objetivo de entrar en política no es hacer efectiva la voluntad de la mayoría mediante un ejercicio democrático (“lo cual es chirk, [‘asociacionismo’] contrario al tauhid”), sino que hay que hacerlo “con el objetivo de aplicar la sharía para cambiar lo reprobable, regenerar el país y las formas de adoración y depurar las creencias antislámicas”, decía Burhami en un tratado sobre predicación de 2010[528]. En igual sentido, en el citado comunicado de al-Nur de 2014 se rehúsa la confrontación partidista o ideológica y se aboga por un consenso de mínimos salafistas para sostener un difuso contrato social. Estos mínimos son: la condena del servilismo a Occidente, tantas veces combatido

por islamistas y reislamizadores, en el que Rusia no acaba de estar encuadrada; la defensa de un patriotismo nebuloso; la demonización de los chiíes; el cumplimiento con la ortopraxis ritual; y la fidelidad a la sharía materializada en la mera oposición verbal a los que la dejan fuera de la esfera política. Estas "razones" retoman la lógica salafista prerrevolucionaria, para la que el "partidismo" (hizbiya) suponía la ruptura del consenso y conducía al enfrentamiento sectario. Los límites entre el partido (al-Nur) y la agrupación (al-Dawa) son de este modo cada vez más borrosos, y se impone una lógica que convierte al partido en el lobby de la agrupación en la esfera política. Achraf Zábit, colaborador muy cercano a Burhami, lo exponía claramente en 2012:

El Parlamento no es, ni nunca ha sido, ni será la solución para nosotros. Porque nosotros creemos que el cambio solo vendrá desde abajo, no por el mero cambio de las leyes. El Parlamento es solo un medio que nos ayuda a poner en práctica lo que para nosotros es lo fundamental: la dawa. Este es nuestro método. Lo más importante es purificar el credo de la umma

[529].

Existen varias interpretaciones de por qué se ha mantenido el partido pese a que los "políticos" han sido desbancados por los jeques quietistas de al-Dawa[530], la agrupación. Siendo todas ellas plausibles, incluida un cálculo de futuro que pudiera situar a los salafistas en posiciones de ventaja ante un retorno del pluralismo y, con él, de la competición con los Hermanos Musulmanes ahora ilegalizados, sin duda la dificultad de dar marcha atrás cuando se ha puesto en marcha la maquinaria de partido no es la menos determinante. Una vez que han entrado en la política, los salafistas tienen muy difícil desmontar un engranaje organizativo que les facilita una mayor presencia en la esfera pública y que, en las condiciones actuales de represión, les confiere un peso político muy por encima de su fuerza social. Sus declaraciones tienen un eco que no tendrían en un espacio político pluralista, y al régimen le

convienen para alzarse en mediador entre supuestos laicistas y supuestos islamistas. Así, a los salafistas se les permiten observaciones críticas sobre la situación de los presos o el estado de excepción, que serían motivo de persecución en boca de otras fuerzas políticas. En la declaración de 2018 en que hicieron público su renovado apoyo a la candidatura de Sisi para un segundo mandato presidencial, aclaraban que le habían trasladado al presidente su preocupación por estas cuestiones pero que estas "demandas" quedaban en un segundo plano porque estaba garantizada "la demanda más importante y la más firme obligación: confirmar y consolidar que la sharía es la referencia última para todos los aspectos de la vida: jurídico, político, cultural y social"[531]. El quietismo inmovilista volvía a campar a sus anchas, aunque dentro del Parlamento.

En todo caso, la tensión que crea el "partidismo" es una de las más vivas en el salafismo posrevolucionario y sin duda condicionará el futuro del salafismo en general. En Yemen, donde el yihadismo, como en Egipto, ha tenido su propia dinámica al margen del salafismo, la lucha por hacerse con la hegemonía salafista se ha dado también entre quietistas y políticos. Cuando algunas agrupaciones salafistas optaron, al calor de la revolución, por configurar un partido propio llamado Ittihad al-Rachad (que significa 'unión de la sensatez, la buena guía', denominación en la que resuenan los califas rachidíes, modelo por antonomasia de sálaf), los jeques quietistas las acusaron de "partidistas, de ser la otra cara de los Hermanos Musulmanes"[532]. Yahya al-Hayuri, un jeque quietista, arremetía en estos términos contra la Unión al-Rachad:

El partido Rachad no hace honor a su nombre ya que está mal orientado y sigue la senda de socialistas, baazistas y naseristas. Su salafismo es un insulto al salafismo y una mentira […]. Juro que están engañando a la gente y expandiendo la fitna. A la gente le gusta el salafismo porque preserva al pueblo de la fitna, pero ellos están haciendo justo lo contrario e insultando al salafismo

[533].

En otros países, como en Túnez, la incapacidad de los salafistas para acoplarse a una auténtica transición democrática ya se ha puesto de manifiesto y ha escorado a buena parte del salafismo tunecino al yihadismo, cuando, a diferencia de lo que sucedió en Egipto, los salafistas estuvieron desde el principio a la cabeza de las movilizaciones populares y compartieron la calle con islamistas y laicistas. El asesinato en febrero de 2013 del líder izquierdista Chokri Belaid supuso un punto de inflexión en los acercamientos previos de los islamistas de Ennahda a los salafistas, a partir de entonces cada vez más marginados de la esfera política pública.

El saldo final de la experiencia política del salafismo no puede resultar más llamativo, pues entierra su mito fundacional, el tauhid, la unicidad de todo lo existente. El salafismo está abocado, parece que sin remisión, a sumirse en la corriente general de tener que islamizarse o reislamizarse, de decantarse por la yihad o por la sharía, de vivir en la calle o en las madrasas. El enconamiento de las diatribas intersalafistas demuestra, ante todo, que la cuestión de qué sea el verdadero salafismo está sometida a la misma tensión entre unicidad y pluralidad que el propio islamismo, y hasta que el islam.

El islam que llaman ‘moderado’

Latifa Lakhdar, profesora de Historia de la Universidad de Túnez y feminista que se reconoce como tal, alertaba, antes de la Revolución de 2011, del peligro que había entrañado, para la emancipación de las mujeres de su país, ignorar el peso de la cultura, entendida como cultura religiosa. Decía:

Negar el hecho religioso es en la actualidad una tentación obsoleta. Los acentos guerreros del racionalismo positivista del siglo XIX son hoy una cosa por demás lejana. Por lo mismo, la negación de lo

religioso en el área musulmana es una operación fracasada de antemano. Emana de una razón izquierdista que ha demostrado desde hace tiempo su incapacidad para comprender la relación entre lo universal y lo local, y que ha erigido en dogma el universalismo abstracto. La relegación de los asuntos culturales, entre ellos la dimensión cosmológica, ha favorecido el regreso de lo reprimido y ha abierto la brecha por la que ha irrumpido la oleada pasadista

[534].

Frente a este estado de cosas, Lakhdar (n. 1956) propone someter la religión a una razón crítica que se asome a lo prohibido y exhume aquello que han enterrado siglos de ortodoxia islámica. Dicho con otras palabras, liberar a la religión de sí misma. Si recurrimos al paradigma del filósofo franco-argelino Mohammed Arkoun[535], lo que Lakhdar plantea es una práctica real de refundación de lo pensable a partir de la denuncia de cómo ha operado la construcción de los impensables del islam, si bien situando a la mujer y el fiqh como protagonistas. Según esta intelectual tunecina, un ichtihad ('esfuerzo interpretativo') renovado debería liderar el proceso para que las musulmanas vuelvan a integrarse de manera efectiva en la historia del islam y cierren con ello el paso a la cíclica "ola pasadista". En cierto modo, un proceso de este tipo es lo que está aconteciendo en Túnez en la segunda década del siglo XXI, si bien no es obra de la clase intelectual, sino más bien de una sociedad civil muy activa y de la entrada en la batalla política de las asociaciones de derechos humanos[536]. Sin olvidarnos del concurso de Europa, muy interesada en apoyar la experiencia tunecina de un "islam moderado" que garantice la estabilidad del país a la vista de la violencia vivida en Argelia dos décadas atrás y de la degeneración bélica en Libia tras el derrocamiento de Gaddafi.

También en los años previos a la Revolución de 2011, feministas como las periodistas Neziha Rejiba y Sihem Bensedrine o la socióloga Khadija Cherif ya denunciaron el uso propagandístico de la falsa y superficial política de laicización por parte de la dictadura[537]. La manipulación de los derechos de las mujeres era un

arma doblemente eficaz, pues a la vez que el régimen inmovilizaba a las fuerzas de izquierda y a las feministas invocando la amenaza involucionista del islamismo, muy activo a través de las redes del ilegal partido Ennahda, abocaba a este islamismo civista a juegos dialécticos con los que justificar la desigualdad de género existente en su proyecto. Ráchid al-Gannuchi, el líder de Ennahda y la personalidad más influyente en Túnez hoy, ha tenido que explicarse a menudo por las contradicciones de su discurso a lo largo de veinticinco años de oposición.

Cuando Ennahda, en el poder o en la sombra, se ha convertido en fuerza hegemónica de la transición democrática, se ha visto en la tesitura de que sus declaraciones a favor de la igualdad plena se plasmaran en políticas reales. Pero comparado con otras fuerzas políticas, Ennahda es el partido tunecino que mejor parado sale en términos de igualdad de género: ha sido el que en mejores posiciones ha colocado a las mujeres en las listas electorales paritarias a las que obliga la nueva ley y, en proporción, también ha sido el que ha aportado más mujeres al Parlamento. En los dos años que duró el debate constitucional (Ennahda obtuvo el 40% de los votos en las elecciones a la Asamblea Constituyente de 2011), las discusiones en torno a la identidad tunecina y el estatuto de la sharía como fuente de la legislación nacional tensaron al máximo tanto el discurso islamista sobre la igualdad como el laicista sobre la libertad, y sus secuelas continúan. Es más, el debate político en su conjunto se ha visto condicionado en extremo por este asunto de cariz más ideológico que de práctica política, hasta el punto de que la mayoría de los partidos laicistas, tanto liberales como socialdemócratas, han acabado articulando su discurso en función de la confrontación con los islamistas y marginando propuestas más propias. Incluso los programas políticos de los partidos de izquierda han incluido referencias a la identidad religiosa del país. Este comportamiento de la clase política resulta especialmente sorprendente cuando se contrasta con el sentir de la calle, ajeno a las polémicas vacuas de las elites, por ejemplo sobre el uso del hiyab: las simpatizantes de Ennahda lo visten o no, pero lo reivindican en términos de libertad de expresión, esto es, sin mayor relación con la sharía entendida como paradigma islámico[538].

El balance final del debate constitucional tunecino sobre el islam ha

sido una Carta Magna innovadora que garantiza la igualdad plena de todos los ciudadanos al margen de su género, y que reconoce la libertad de expresión y creencia. Son novedosas también y muy importantes las restricciones que estipula para que una ley pueda recortar un derecho o una libertad. El desarrollo normativo posterior está suponiendo la ruptura con la legislación civil hija de la independencia, que había interpretado la sharía en función del tiempo poscolonial y la había utilizado para marcar distancias con Occidente en cuestiones de identidad cultural. Ha sido un hito la nueva legislación que reconoce a la mujer iguales derechos que los del varón en materia de herencia, divorcio o matrimonio con no musulmanes. Y el papel de los islamistas en todo ello no se puede soslayar, como a menudo sucede. En cuestiones de igualdad efectiva en la participación política, los logros del islamismo civista, el islamismo que los medios occidentales llaman "moderado", no son menos manifiestos: en las elecciones municipales celebradas en 2018, Suad Abd al-Rahim (n. 1964) se hizo con la alcaldía de Túnez, siendo la primera vez que una mujer accedía a este cargo de manera democrática en una capital árabe. Pero además, Suad Abd al-Rahim era… de Ennahda y no llevaba hiyab. Ella es una de esas tunecinas que se sumaron a Ennahda tras la revolución y han defendido su decisión personal de no vestir hiyab, sin hallar en ello contradicción con su militancia en el partido[539]. En otro orden de cosas, también sorprendió a la prensa internacional que la lista islamista para la alcaldía de Monastir incluyera a un judío[540]. Todo ello se enmarca en la estrategia bien planificada de Ennahda de tejer consensos sociales y alianzas transpartidistas, que ha convertido al islamismo tunecino en la fuerza política y social hegemónica en el país. En el plano ideológico, se produjo un paso decisivo en 2016 cuando al-Gannuchi anunció la separación de las actividades de dawa de la actuación política, y el congreso del partido lo aprobó con el 80% de los participantes anunciando que Ennahda se había convertido en un partido demócrata musulmán, comprometido con los principios de la libertad y la democracia[541], algo sobre lo que los Hermanos Musulmanes venían discutiendo desde la década del 2000 y que no supieron gestionar durante su breve paso por el poder egipcio. De hecho, no cabe duda de que en el comportamiento de Ennahda ha pesado la experiencia del gobierno islamista egipcio. La incapacidad de los Hermanos para tejer alianzas con fuerzas no islamistas y su comportamiento como

una elite salvadora que subestimaba la capacidad de sus adversarios y confundía el Estado con la Hermandad fue un error táctico decisivo que aunó a sus enemigos en favor de los militares golpistas en julio de 2013.

La igualdad de derechos civiles y políticos de todos los ciudadanos del ideario civista de Ennahda[542] colisiona con quienes hacen de la lectura patriarcal de la tradición islámica la verdad del islam. Ráchid al-Gannuchi ha denunciado, tanto en sus discursos como en su amplia obra ensayística, que esta versión monolítica de la doctrina islámica ha sido promovida por el conservadurismo de las elites oficiales árabes, y que no ha servido para otra cosa que para preservar el inmovilismo asociado a la dominación poscolonial[543]. Marnia Lazreg, socióloga argelina nada sospechosa de veleidades islamistas, ha caracterizado la "cuestión de la mujer" como de "caballo de Troya" de la geopolítica neoimperial en su enfrentamiento con la contestación islamista[544]. En esto, la contrarrevolución ha estado viva y ha seguido el juego, aunque pareció, por un breve lapso de tiempo, el del experimento revolucionario entre dictadura y dictadura, que era posible superar esta concepción[545]. A las mujeres también las pone en el punto de mira otro supuesto "islam moderado" o "islam que está en el medio" (por el término coránico wásat, 'medio'), puesto en circulación por las elites regimencialistas, desde Jordania a Marruecos, hace una década y recientemente adoptado con alharacas por el príncipe heredero saudí Mohámed Bin Salmán (n. 1985) y sus voceros en Estados Unidos[546] y Europa[547].

La etiqueta "islam moderado" o "islam del justo medio" la acuñó el popular jeque egipcio-catarí Yúsuf al-Qardawi (n. 1926) a partir de una aleya coránica ("Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado sea testigo de vosotros", C 2:143) que había sido interpretada por Ibn Taimiya a comienzos del siglo XIII en términos teológicos.

Ibn Taimiya escribió una especie de catecismo a petición de un cadí de una villa de Irak llamada Wásit, por lo que se conoce esta obra como al-Aqida al-Wásitiya (El credo de Wásit), pero, gracias a un juego vocálico habitual en la lengua árabe, el título pronto dio lugar

a al-Aqida al-Wásatiya (El credo del justo medio). A partir de la aleya coránica, el imam Ibn Taimiya, la autoridad primera de todo el islamismo contemporáneo, consideró que la "comunidad moderada" o "comunidad del justo medio" (umma al-wásat en la expresión coránica) era la única verdaderamente sunní, la heredera del modelo del Profeta, y que sus postulados estaban a mitad de camino de las distintas corrientes teológicas del disputado espectro sunní (antropomorfistas, esencialistas, defensores del libre albedrío, fatalistas). Dice Ibn Taimiya que estos creyentes "son el justo medio (wásat) entre los grupos de la umma, de la misma manera que la umma es el justo medio entre las ummas". Dejando ahora de lado la cuestión, no menos interesante, de la pluralidad de ummas que reconoce Ibn Taimiya, la "comunidad moderada" ha dado pie a la moderna noción de wasatiya, que al-Qardawi ha interpretado en términos más doctrinales que políticos[548], si bien una vez puesta en circulación ha tenido vida propia, y ha llegado a la política.

Al-Qardawi se presenta en su cuenta oficial de Twitter[549] como "presidente de la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes" y viste a la manera de un azharí, un ulema formado en la universidad cairota de al-Ázhar, que durante generaciones ha sido el principal centro de formación en disciplinas islámicas del islam sunní. Aun hoy, y a pesar de la estatalización que ha experimentado su programa formativo, el prestigio y la autoridad de los jeques azharíes es reconocido en todo el orbe islámico. Los azharíes se distinguen por investirse de un halo de infalibilidad como intérpretes de la tradición islámica, mientras que sus detractores, ya sean laicistas o islamistas, les acusan de conservadurismo, de arrogancia y de ser o querer ser "ulemas a sueldo". No les falta algo de razón en ello. En el fondo, late la lucha, nunca resuelta en la historia del islam, en torno al origen de la autoridad religiosa, que Mahoma dejó abierta al morir sin hacer explícito quién y cómo le sucedería. Las tecnologías de la información y la comunicación han introducido un nuevo factor de distorsión al diversificar aún más el campo del saber islámico: el islam 2.0 y los i-muslims son los protagonistas no solo del islamismo yihadista, como se dice a menudo, sino también y sobre todo de este islam moderado, que busca atraerse a las nuevas generaciones más despegadas cada día de las cadenas por satélite[550].

Al-Qardawi, que es miembro de los Hermanos Musulmanes, se exilió en Cátar huyendo de la represión naserista y se incorporó a la docencia en la joven universidad de este país. Allí formó a sucesivas generaciones de cataríes, que pusieron en práctica las enseñanzas de la wasatiya en función de los intereses de un país recién creado (Cátar se independizó de Gran Bretaña en 1971). En lo político, la wasatiya catarí se ha traducido en una diplomacia blanda, apoyada en los ingentes ingresos de la renta gasística, que intenta hacer del emirato una potencia regional. En 1996, coincidiendo con la puesta en marcha en Doha de la cadena de vocación panárabe Al Jazeera, al-Qardawi se hizo cargo de un programa, que le convirtió en uno de los personajes más influyentes del islam mundial. Se titulaba La sharía y la vida, y durante casi diecisiete años de emisión semanal dio respuesta a todo tipo de consultas (sobre fiscalidad, matrimonio, participación política, militarismo, educación, deporte, así como asuntos teológicos y metafísicos) utilizando todo tipo de recursos (entrevistas, programas monográficos, llamadas en directo, correos electrónicos). Según su idea del "fiqh del justo medio", "las fetuas cambian: con el cambio de los tiempos, del lugar, de las costumbres, de las situaciones"[551]. Al-Qardawi ha sido el artífice de la desacralización de las fetuas: las suyas podían llegar a entre 35 y 60 millones de espectadores cada semana[552], que, además, se permitían intervenir en directo y discutir con él. Todo un espectáculo sharií. Sin lugar a dudas, es el jeque que más ha contribuido a la popularización de la sharía en la actual sociedad de la información, aunque con ello haya abierto la caja de Pandora que los ulemas siempre han tratado de mantener bien cerrada: la de un islam personalizado.

Un buen ejemplo de en qué consiste este auténtico neoislam es la experiencia de Maryam al-Háyiri, discípula de al-Qardawi y fundadora de la popular web Islam Online. La página, con versión en árabe e inglés, tiene la apariencia de una web de noticias y acoge informaciones diarias, reportajes de fondo, artículos culturales, fetuas o consultas sobre el islam y los musulmanes de todo el mundo. En buena medida, esta web ha sido el altavoz complementario a Al Jazeera para la difusión de las opiniones de al-Qardawi[553], si bien hoy todo ello está en fase de transformación por los nuevos formatos de las redes sociales. Pero lo que hay que destacar es la singularidad de la justificación de al-Háyiri al explicar

que puso en marcha esta iniciativa como si de una obligación doctrinal se tratase, en concreto de su personal pago del azaque[554]. Para ella, el azaque también consiste en compartir la educación y los conocimientos a los que el musulmán ha tenido acceso. Al-Háyiri, sin decirlo expresamente, se acoge a un nuevo ichtihad que toma el sentido del Corán y posterga su letra, al contrario de lo que ha hecho el fiqh para desarrollar este pilar del islam. De este modo, el pago del azaque ya no es solo pecuniario, sino que son posibles otros tipos de pago, como el intelectual que ella hace.

Bajo la influencia de al-Qardawi, fue tomando cuerpo un islam moderado que se exportó a Europa convenientemente apolitizado, y que luego, remozado y repolitizado, ha retornado al mundo árabe. Al-Qardawi preside, desde su fundación en 1997, el Consejo Europeo de Fetuas e Investigación, dependiente de la Unión de Organizaciones Islámicas de Europa, un organismo que pretende regular el islam europeo. Las fetuas del Consejo han puesto en marcha una versión propia del fiqh del justo medio, llamada "fiqh de lo concreto" (fiqh al-waqi). En este caso, la expresión se remonta a Ibn Qáyyim, discípulo de Ibn Taimiya. Al-Qardawi define el fiqh al-waqi como el fiqh que "se sustenta en el estudio de la realidad de la vida corriente, en un estudio meticuloso que abarca todos los aspectos de un asunto y que tiene en cuenta los datos más oportunos y las informaciones y estadísticas más precisas"[555]. El calado de este tipo de planteamientos se pone de manifiesto en la controvertida fetua sobre el préstamo con interés que emitió en 1999 el Consejo, por la que se autorizaba recurrir a él para la compra de la vivienda principal, aduciendo el estado de necesidad (darura) de los musulmanes que vivían en suelo europeo. La darura es una condición del fiqh que abroga las prescripciones legales clásicas, y en este caso concreto choca con la prohibición coránica expresa de la usura. Sin demora, las principales firmas bancarias europeas ofrecieron servicios financieros con el sello islámico, una suerte de mercado halal del dinero, largamente apetecido. De hecho, este mercado está haciendo emerger un nuevo tipo de profesional musulmán, bien remunerado, miembro de consultorías especializadas en realizar informes sobre la validez sharií de los productos que se comercializan[556].

Del "fiqh de lo concreto" al "fiqh en minoría" solo hay un paso,

recorrido por algunos ulemas europeos e indios para emitir fetuas que les garanticen el control comunitario de los musulmanes en contextos en que el islam es una religión de minorías. El estado de darura sirve de justificación para lo que, por un lado, es criticado como un atentado a la sharía por los ulemas tradicionalistas, y, por otro, como una manipulación de la sharía, según denuncia el suizo Tariq Ramadan, para impedir la plena integración de los musulmanes en contextos plurales y democráticos, cuando lo que hace falta es una exégesis integral, y no circunstancial, del Corán y el Hadiz[557].

El programa La sharía y la vida fue cancelado de manera abrupta unos días después de que al-Qardawi, estando en antena, llamara "jariyíes" a quienes habían depuesto al presidente egipcio Mohammed Morsi (julio de 2013), alusión velada a los gobernantes saudíes y emiratíes. La batalla por la apropiación del islam moderado había estallado, y aunque en esta ocasión el régimen catarí claudicó ante sus poderosos vecinos, los acontecimientos posteriores han demostrado que las ambiciones de Arabia Saudí y, en no menor medida, de los Emiratos Árabes Unidos, iban más allá de arrinconar al siempre independiente al-Qardawi. En marzo de 2014 Arabia Saudí declaró a los Hermanos Musulmanes una organización terrorista, congeló sus activos financieros y expulsó del país a los pocos hermanos que quedaban. Desde entonces, han crecido las presiones sobre los países occidentales para que hagan lo mismo e incluyan a la Hermandad en la lista negra del terrorismo internacional. En paralelo, se ha producido una curiosa apropiación de la marca "islam moderado" por el príncipe heredero saudí, el nuevo hombre fuerte del país. Mohámmed Bin Salmán se ha embarcado en un proyecto de empoderamiento interno y lavado de imagen internacional de su corona que, una vez más, ha tomado a las mujeres y a la cultura como rehenes de una visión del islam al servicio del poder: al tiempo que el reino, beatíficamente, permitía por fin conducir a las mujeres, les autorizaba la entrada, aunque fuera en zonas separadas, a los estadios deportivos, y se abrían los primeros cines tras cuarenta años de prohibición, se encarcelaba a las activistas que, sobre todo a través de las redes sociales, denunciaban con valentía la falta de libertades civiles y políticas y la violación de los derechos humanos en el país. El islam moderado de Bin Salmán propone devolver a los salafistas a las mezquitas,

mandar a las mujeres de compras, comprar a los islamistas con una sinecura y encerrar a la disidencia top en hoteles de cinco estrellas. La sharía, en esta versión del islam moderado, es plastilina al servicio del régimen saudí, y la yihad, moneda de cambio con Occidente. Solo que el príncipe parece ignorar una larga historia, en la que ambas, sharía y yihad, han sabido resistirse a la autoridad y, llegado el caso, volverse contra ella.

BIBLIOGRAFÍA

Abbas, T. (2011): “Honour-related violence towards South Asian Muslim women in the UK”, en M. M. Idriss and T. Abbas (ed.), Honour, violence, women and Islam, Nueva York, Routledge, pp. 16-28.

Abd al-Halim, M. (1989): al-Ijwán al-Muslimún. Ahdaz sanaat al-tarij, Alejandría, Dar al-Dawa.

Abd al-Ráziq, A. (2007): El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam [trad. J. A. Pacheco], Granada, Universidad de Granada.

Abd-Allah, U. F. (1983): The Islamic struggle in Syria, Berkeley, Mizan Press.

Abdel-Malek, A. (1967): Egipto, sociedad militar [trad. R. Mesa], Madrid, Tecnos.

— (1970): La pensée politique arabe contemporaine, París, Seuil.

— (1975): La dialéctica social [trad. R. Mesa], Madrid, Siglo XXI.

Ábduh, M. (1989): al-Fatawi fi-l-tachdid wa-l-islah al-dini, Susa, Dar al-Márifa.

Abdul Qadir (2006): Arab nationalism and Islamic universalism, New Delhi, Global Vision Pub. House.

Abi Samara, M. (2012): “Al-Tadayyun al-salafi wa-zaqafatu-hu fi ard masrahi yamahiri”, al-Nahar, 12 de marzo.

Abu Músab al-Suri, A. M. (2004): al-Dawa li-l-muqáwama al-islamiya al-álamiya.

Abu Rumman, M. y Abu Hanieh, H. (2013): The “Islamic solution” in Jordan. Islamists, the state, ant the ventures of democracy and security, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung.

Abu-Rabi', I. M. (1996): Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world, Nueva York, State University of New York Press.

— (2010): The contemporary Arab reader on political Islam, Londres, Pluto Press.

Achcar, G. (2013): Marxism, orientalism, cosmopolitanism, Londres, Saqi.

— (2013): The people want. A radical exploration of the Arab uprising, Londres, Saqi.

al-Achmawi, M. S. (1987): al-Islam al-siyasi, El Cairo, Siná li-l-Nachr.

al-Adnani, A. M. (2014): "Hada waad Allah", Al-Battar Media Foundation.

al-Affani, S. I. H. (2004): Chad al-rayahín. Sira wa-istichhad al-chaij Ahumad Yasín, Gaza, Máktabat, Afaq.

Afif, N. (2010): Hassan Al-Bannâ. Textes originaux, Lyon, Tawhid.

Ahmad, I. (2009): Islamism and democracy in India. The transformation of Jamaat-e-Islami, Cambridge, Princeton University Press.

Ahmad, J. E. (1984): Occidentosis [trad. R. Campbell], Berkeley, Mizan Press.

Ahmad, K. (ed.) (1980): Studies in Islamic economies, Leicester, The Islamic Foundation.

Ahmed, L. (1993): Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate, El Cairo, American University in Cairo Press.

al-Ahnaf, M., Botiveau, B. y Frégosi, F. (1991): L'Algérie par ses islamistes, París, Karthala.

Ali, H. I. (1996): al-Tayyarat al-islamiya wa-qadayat al-dimuqratiya, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Amín, G. (1989): Nahwa tafsir yadid li-azmat al-iqtisad wa-l-muchtama fi Misr, El Cairo, Madbuli.

Amin, H. (2010): From Islamism to post-Islamism. A study of a new intellectual discourse on Islam and modern Pakistan (Tesis doctoral). [Disponible en https://repub.eur.nl/pub/19340/HusnulAminPhDThesispdf.pdf].

Amin, S. (1974): El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico, Barcelona, Fontanella.

Amín al-Álam, M. (ed.) (1989): al-Islam al-siyasi. Al-Asas al-fikriya wa-l-ahdaf al-ilmiya, El Cairo, Kitaba Qadaya Fikriya.

al-Anani, K. (2012): "End of the salafist utopia", Al-Ahram Weekly, 25 de octubre.

— (2013): "The power of the Jama'a: the role of Hasan al-Banna in constructing the Muslim Brotherhood's collective identity", Sociology of Islam, 1, pp. 41-63.

— (2018): "Egypt's Muslim Brotherhood, from opposition to power and back again. A study in the dynamics of their rise and fall", en M. Abu Rumman (ed.), The prospects of political Islam in a troubled region, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 75-87.

Anderson, B. (2006): Imagined communities, Londres-Nueva York, Verso.

Arigita, E. (2005): El islam institucional en el Egipto contemporáneo, Granada, Universidad de Granada.

Arkoun, M. (1984): Pour une critique de la raison islamique, París, Maisonneuve & Larose.

— (2002): The unthought in contemporary Islamic thought, Londres, Saqi-The Institute of Ismaili Studies.

Arruti, O. (2006): "Ernest Renan, El islam y la ciencia. Con la respuesta de al-Afghani", Istor. Revista de Historia Internacional, 24, pp. 122-146.

al-Aswany, A. (2010): Hal nastahiqqu al-dimuqratiya?, El Cairo, Dar al-Churuq.

Atwan, A. B. (2017): al-Qaida. Al-Tanzim al-sirri, Beirut, Dar al-Saqi.

Averroes (Ibn Rushd, A. W.) (1999): Bidáyat al-múchtahid wa-niháyat al-múqtasid, Beirut, Dar Ibn Hazm.

Ayubi, N. (1991): Political Islam. Religion and politics in the Arab world, Londres, Routledge.

Azaola, B. (2008): Historia del Egipto contemporáneo, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Azzam, A. (s. d.): al-Difá an aradi al-muslimín aham furud al-ayán, s. l, Minbar al-Tawhid wa-l-Yihad.

— (s. d.): Fi-l-yihad adab wa-ahkam.

— (s. d.): Ilán al-yihad.

Badran, M. y Cooke, M. (ed.) (2004): Opening the gates. An anthology of Arab feminist writing, Bloomington, Indiana University.

al-Bagdadi, A. U. (2010): Machmúa li-qada Daula al-Iraq al-Islamiya, s. l., Nubjat al-Islam al-Yihadi.

al-Banna, H. (2012): Machmú rasáil al-imam al-chahid Hasan al-Banna, El Cairo, Dar al-Sahwa.

Barreda, J. (1996): "La anatematización de Abu Zeid. ¿Estado del islamismo egipcio o islamismo del Estado egipcio?", El Viejo Topo, 92, pp. 45-52.

— (2016): Expresión, representación y participación políticas en Egipto bajo el mandato de Hosni Mubarak. Un estudio comparado con el de los regímenes de Náser y Sadat (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid.

Bauman, Z. (1997): Postmodernity and its discontents, Cambridge,

Polity Press.

— (2007): Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre [trad. C. Corral], Barcelona, Tusquets.

Bayat, A. (1996): "The comming of a post-Islamist society", Critique: Critical Middle East Studies, 9, pp. 43-52.

— (2005): "What is post-Islamism?", ISIM Review, 16, p. 5.

— (2007): Making Islam democratic. Social movements and the post-Islamist turn, Stanford, Stanford University Press.

— (2010): Live as politics. How ordinary people change the Middle East, Stanford, Stanford University Press.

— (2011): "The post-Islamist revolutions. What the revolts in the Arab world means", Foreing Affairs, 26 de abril. [Disponible en https://www.foreignaffairs.com/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions].

— (ed.) (2013): Post-Islamism. The changing faces of political Islam, Oxford, Oxford University Press.

Beinin, J. (1988): "Islam, marxism and the shubra al-khayma textile workers: Muslim Brothers and communists in the Egyptian trade union movement", en E. Burke III e I. Lapidus (ed.), Islam, politics and social movements, Berkeley, University of California Press, pp. 207-227.

Ben Achour, Y. (1983): "Structure de la pensée politique classique", Pouvoirs, 12, pp. 15-24.

Ben Bouazza, B. (2018): "Jewish candidate for Muslim party breaks barriers in Tunisia", Associated Press, 23 de marzo. [Disponible en https://www.yahoo.com/news/jewish-candidate-muslim-party-breaks-barriers-tunisia-061341389.html?guccounter=1].

Bennabi, M. (2006): Mémoires d'un témoin du siècle, Argel, Samar.

al-Bichri, T. (1983): al-Haraka al-siyasiya fi Misr. 1945-1952, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (1986): “Sayabqa al-galw ma baqiya al-tagrib”, al-Árabi, enero 1986.

— (1987): Dirasat fi-l-dimuqratiya al-misriya, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (1990): “al-Malámih al-amma li-l-fikr al-siyasi al-islami fi-l-tarij al-muásir”, en al-Nafisi, A. (ed.), al-Haraka al-islamiya, pp. 149-175.

Bin Husainali, A. (s. d.): Makátib al-Rasul, Beirut, Dar Sab.

Bin Laden, O. (1996): Ilan al-yihad ala al-amrikaniyín al-muhtallín li-Bilad al-Haramáin.

— (2005) Messages to the world. The statements of Osama Bin Laden [ed. B. Lawrence, trad. J. Howarth], Londres-Nueva York, Verso.

Bin Mohamad, M. (2008): The Malay dilemma. With a new preface, Singapur, Marshall Cavenish Editions.

Bishara, M. (2012): The invisible Arab. The promise and peril of the Arab revolution, Nueva York, Nation Books.

Björkman, W. (1938): “Zaki Ali: Islam in the world”, Die Welt des Islam, 20, pp. 137-139.

Blanchot, M. (2010): Escritos políticos. Guerra de Argelia, mayo del 68, etc. (1958-1993) [trad. D. L. Sanromán], Madrid, Acuarela-A. Machado.

Bloch, M. (2003): Apología para la historia o el oficio de historiador [ed. É. Bloch], México, Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1992): Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano [trad. J. F. Fernández Santillán], México, Fondo de Cultura Económica.

Bonner, M. (2004): Le jihad. Origines, interprétations, combats [trad. A. Barreau], París, Téraèdre.

van des Bos, M. (2007): “Elements of neo-traditional Sufism in Iran”, en M. van Bruinessen y J. D. Howell (ed.), Sufism and “modern” Iran, Londres, I. B. Tauris, pp. 61-75.

Botman, S. (1985): “The rise and the experience of Egyptian communism. 1919-1952”, Studies in Comparative Communism, 18 (1), pp. 49-66.

Boubekeur, A. y Roy, O. (ed.) (2012): Whatever happened to the Islamists? Salafis, heavy metal Muslims and the lure of consumerist Islam, Nueva York, Columbia University Press.

Brown, D. (1999): Rethinking tradition in modern Islamic thought, Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, N. J. (2012): When victory is not an option. Islamist movements in Arab politics, Ithaca-Londres, Cornell University Press.

Brown, V. y Rassler, D. (2013): Fountainhead of jihad. The Haqqani nexus, 1973-2012, Gurgaon, Hachette India.

Buck, C. (1999): Paradise and paradigm. Key symbols in Persian Christianity and the Baha`i faith, Albani, State University of Nueva York.

Bukhari, M. y Rahmat, A. F. (2012): “The case of a post-Islamic revolution”, HarakahDaily, 6 de enero. [Disponible en http://www.academia.edu/3645328/_2012_Post-Islamism_the_Failure_of_an_Idea_Regards_on_Islam_and_Nationalism_from_Kh

Bunt, G. R. (2003): Islam in the digital age: e-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments, Londres, Pluto.

— (2009): i-Muslims. Rewriting the house of Islam, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Bunzel, C. (2015): From paper state to caliphate: the ideology of the Islamic State. Analysis Paper for Brookings Project, 19.

Burd, M. (2013): The terrorists’ internationale. The Khartoum venue, American Center for Democracy, 30 de mayo.

Burgat, F. (2001): “De l’islamisme au postislamisme, vie et mort d’un concept”, Esprit, 277, pp. 82-93.

— (2002): L’islamisme en face, París, La Découverte.

— (2012): “Les islamistes et les printemps arabes: enjeux et perspectives”, Elkalam, 3 de enero.

Burhami, Y. (2010): Muntalaqat al-dawa ila Allah, Alejandría, Dar al-Julafá al-Rachidiya.

Butler, J. (1988): “Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory”, Theatre Journal, 40 (4), pp. 519-531.

Bu Aud, Á. (s. d.): “Fiqh al-waqi (usul wa-dawábit)”, IslamWeb.

Calvert, J. (2010): Sayyid Qutb and the origins of radical Islamism, Londres, Hurst & Co.

Caridi, P. (2012): Hamas. From resistance to government [trad. A. Tetti], Nueva York, Seven Stories Press.

Carré, O. (1974): Enseignement islamique et idéal socialiste, Beirut, Dar El-Machreq.

— (1984): Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, París, Cerf-Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

— (1991): L’utopie islamique dans l’Orient arabe, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

— (1993): L’islam laïque ou le retour à la Grande tradition, París, Armand Colin.

Carré, O. y Michaud, G. (1983): Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982), París, Gallimard/Julliard.

Cavatorta, F. y Merone, F. (ed.) (2016): Salafism after the Arab awakening. Contending with people’s power, Londres, Hurst & Co.

Commins, D. D. (2006): The Wahhabi mission and Saudi Arabia, Londres, I. B. Tauris.

Cook, D. (2005): Understanding jihad, Berkeley, University of California Press.

Cook, M. (2000): Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought Cambridge, Cambridge University Press.

Cooke, M. (2001): Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature, Nueva York-Londres, Routledge.

Copete, J. (2017): From protest to insurgency. The impact of repression and militia formation on the Syrian popular uprising (Trabajo de investigación inédito), Universidad Autónoma de Madrid.

Costa Dias, E. (2009): "Cofradías musulmanas y movimiento de Da`wa, dos concepciones del islam en África occidental", en F. Iniesta (ed.), El islam del África Negra, Barcelona, Bellaterra, pp. 39-59.

Cudsi, A. S. y Dessouki, A. M. (ed.) (1981): Islam and power, Londres, Croom Helm-The John Hopkins University.

Cuervo, R. J. (1954): Obras, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Dagi, I. D. (2004): "Rethinking human rights, democracy and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey", Critique: Critical Middle Eastern Studies, 13 (2), pp. 135-151.

Dalacoura, K. (2007): Islam, liberalism and human rights: implications for the international relations, Londres-Nueva York, I. B. Tauris.

Darraz, I. (1993): al-Aidún min Afganistán (ma la-hum… wa-ma alay-him), Chipre, al-Dar al-Misriya li-l-Nachr wa-l-Tauzi.

Dekmejian, H. (1985): Islam in revolution. Fundamentalism in the Arab world, Siracusa, Syracuse University Press.

Deol, J. y Kazmi, Z. (eds.) (2012): Contextualising jihadi thought,

Londres, Hurst & Co.

Dirlik, A. (1996): “Mao Zedong and ‘Chinese marxism’”, en S. Makdisi, C. Cesarino y R. E. Karl, Marxism beyond Marxism, Nueva York, Routledge, pp. 119-148.

ElTayeb, S. E. E. (1989): “Ulama and Islamic resurgence in Algeria”, American Journal of Islamic Social Sciences, 60 (2), pp. 257-288.

Esposito, J. L. (ed.) (1983): Voices of resurgent Islam, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

al-Farâbî, A. N. (1985): La ciudad ideal [pres. M. Cruz Hernández, trad. M. Alonso Alonso], Madrid, Tecnos.

Fárach, A. S. (s. d.): al-Farida al-gaiba, s. l.

Fawzy-Rossano, D. (1997): Mémoires d’une militante communiste (1942-1990). Du Caire à Alger, Paris et Genève. Lettres aux miens, París, L’Harmattan.

Fernández Fonfría, L. (2018): El pensamiento político-religioso y el discurso de Estado en el Marruecos postcolonial (Tesis doctoral inédita), Universidad de Salamanca.

Filiu, J. P. (2006): Les frontières du jihad, París, Fayard.

— (2008): L’Apocalypse dans l’Islam, París, Fayard.

Fiscella, A. T. (2012): “From Muslim punks to taqwacore: an incomplete history of punk Islam”, Contemporary Islam, 6, pp. 255-281.

Fishman, B. (2016): The master plan: ISIS, Al Qaeda, and the jihadi strategy for the final victory, New Haven, Yale University Press.

Friedman, T. (2017): “Saudi Arabia’s Arab spring, at last”, The New York Times, 20 de noviembre.

Gaffney, P. D. (1991): “The changing voices of Islam: the emergence of professional preachers in contemporary Egypt”, Muslim World, LXXXI/1, pp. 27-47.

Galián, L. (2015): “New modes of collective actions: the reemergence of anarchism in Egypt”, en F. A. Gerges (ed.), Contentious politics in the Middle East, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 351-372.

— (2017): El anarquismo decolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016) (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid.

Gallissot, R. (1978): “Références socialistes dans le monde arabe”, en J. Droz (dir.), Histoire générale du socialisme, París, PUF, vol. IV, pp. 257-310.

— (2009): Henri Curiel. Le mythe mesuré à l’histoire, París, Riveneuve.

al-Gannuchi, R. (1984): Maqalat harakat al-ittiyah al-islami bi-Tunis, París, Dar al-Karawán.

— (2000): al-Haraka al-islamiya wa-masálat al-tagyir, Londres, al-Markaz al-Magribi li-l-Buhuz wa-l-Taryama.

— (2012): al-Hurriyat al-amma fi-l-daula al-islamiya, El Cairo, Dar al-Churuq.

Gardet, L. (1967): L’Islam. Religion et communauté, París, Desclée de Brouwer.

al-Gazali, A. H. (s. d.): Ihyá ulum al-din, El Cairo-Beirut, al-Dar al-Misriya al-Lubnaniya.

al-Gazali, M. (2005): al-Islam wa-l-manáhich al-ichtirakiya, El Cairo, Náhdat Misr.

al-Gazali al-yubaili, Z. (1994): Nazarat fi-Kitab Allah, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (1999): Ayyam min hayati, El Cairo, Dar al-Tauzi wa-l-Nachr al-Islamiya.

Geertz, C. (1994): Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia [trad. A. López Bargados], Barcelona-Buenos

Aires, Paidós.

Geoffroy, E. (1997): “La ‘segunda ola’: finales del siglo XIII-siglo XV”, en A. Popovic y G. Veinstein (ed.), Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad [trad. J. Vivanco], Barcelona, Bellaterra, pp. 57-70.

Gerges, F. A. (2007): El viaje del yihadista dentro de la militancia musulmana [trad. A. Bremón], Barcelona, La Vanguardia Ediciones.

Gershoni, I. y Jankowski, J. (2010): Confronting fascism in Egypt. Dictatorship versus democracy in 1930s, Stanford, Stanford University Press.

Ghalioun, B. (1986): Bayan min achl al-dimuqratiya, Nicosia, Muassasa al-Abhaz al-Arabiya.

— (2001): La malaise arabe. L’État contre la nation, París, La Découverte.

al-Ghama’a Islamiya (2015): Initiative to stop the violence: Sadat’s assassins and the renunciation of political violence [trad. S. Jackson], New Haven, Yale University Press.

Ghemawat, P. (2011): Mundo 3.0. La prosperidad global y las vías para alcanzarla [trad. M. Vidal], Deusto, Universidad de Deusto.

Godelier, M. (1974): Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenin, París, Éditions Sociales.

González Ferrín, E. (2000): El modernismo de Muhammad `Abduh, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

Gómez, L. (1992): “La prensa de partidos, termómetro del devenir democrático egipcio”, Awraq, XIII, pp. 71-107.

— (1995): “Los tránsfugas del marxismo al islam: el caso de Adil Husayn”, Estudios de Asia y África, 30 (3), pp. 559-586.

— (1996): Marxismo, islam e islamismo. El proyecto de Adil Husayn, Madrid, CantArabia.

— (1998): “La tercera vía del islamismo egipcio”, Meridiano CERI, 21, pp. 18-23.

— (2002): “Lengua y poder en Argelia. La identidad malograda”, Nación Árabe, 46, pp. 83-97.

— (2009): “The Arab other: gender, interculturality and a languaging language”, en J. Anim-Addo, G. Covi y M. Karavanta (ed.), Interculturality and gender, Londres, Mango, pp. 161-181.

— (2010): “Vers un islamo-nationalisme”, Confluences Méditerranée, 76, pp. 23-36.

— (2014): “Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España”, en Á. Ramírez (ed.), La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia, Barcelona, Bellaterra, pp. 45-77.

— (2014): “Gleichheit und Geschlecht. Die arabische Frau erneuert ihre Militanz”, Das Argument, 307, pp. 185-196.

— (2015): “El tratamiento del vocabulario islámico en la vigesimotercera edición del Diccionario de la Lengua Española”, Español actual, 103, pp. 105-121.

— (2016): “Yihadismo customizado”, El País, 16 de julio, p. 10.

— (2018): Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta.

González, R. (2012): “¿De consumado terrorista a ministro del Gobierno egipcio?”, El País, 26 de diciembre.

Gozlan, M. (1995): Pour comprendre l’intégrisme islamique, París, Albain Michel.

Gräf, B. y Skovgaard-Petersen, J. (2009): Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, Nueva York, Columbia University Press.

Gramsci, A. (1977): Política y sociedad [trad. J. Solé-Tura], Barcelona, Península.

Gran, P. (2009): The rise of the rich. A new view of world history, Siracusa, Syracuse University Press.

Green, R. (2017): “Disputes over takfir rocks Islamic State”, MEMERI Inquiry and Analysis Series, 1.324.

Gunter, M. M. (2018): Historical dictionary of the Kurds, Lanham, Rowman & Littlefield.

Haenni, P. (2005): L’islam de marché. L’autre révolution conservatrice, París, Seuil.

— (2011): “Le rôle des islamistes dans les révolutions arabes (entretien)”, Esprit, 380, pp. 116-130.

Haenni, P. y Tammam, H. (2008): “Penser dans l’au-delà de l’islamisme: Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent”, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 123, pp. 179-201.

Hafez, M. M, (2006): Manufacturing human bombs: the making of Palestinian suicide bombers, Washington, US Institute of Peace Press.

Hafez, S, (2001): “Novela, política e islam. Banquete para las algas de Haydar Haydar”, New Left Review, 6, pp. 22-44.

Haikal, M. H. (1993): Uktubir 1973: al-silah wa-l-siyasa, El Cairo, Markaz al-Ahram li-l-Taryama wa-l-Nachr.

Halawa, O. (2015): “Supporters of 3 July 2013. Where are they now?”, Ahramonline, 3 de julio.

Hamdi, M. E. (1996): Hasan al-Turabi: arau-hu wa ichtihhdatu-hu fi-l-fikr wa-l-siyasa, Londres, Dar al-Nachr al-Mustaqilla.

Hanafi, H. (1982): “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, Arab Studies Quaterly, IV/182, pp. 54-74.

— (1986): “Facts and values: an Islamic approach”, en M. Kamrava (ed.), The new voices of Islam. Rethinking politics and modernity, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, pp. 231-241.

— (1991): “al-Nasiriya wa-l-islam, wahda adwiya”, en A. H. Qindil (ed.), An al-nasiriya wa-l-islam, El Cairo, Markaz Ilam al-Watan al-Árabi, pp. 123-131.

Hasan, S. D. (2012): al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr.

Hasen, J. J. G. (1986): The neglected duty: the creed of Sadat’s assassins and Islamic resurgence in the Middle East, Nueva York, MacMillan.

Hatem, M. (1993): “Toward the development of post-Islamist and post-nationalist feminist discourse in the Middle East”, en J. Tucker (ed.), Arab women. Old boundaries, new frontiers, Bloomington, Indiana University Press, pp. 29-48.

Hegghammer, T. y Lacroix, S. (2011): The Meccan rebellion. The story of Juhayman al-Utaybi revisited, Bristol, Amal Press.

Herrera, L. y Bayat, A. (2010): Being young and Muslim. New cultural politics in the global South and North, Nueva York, Oxford University Press.

Hodgson, M. G. S. (1977): The venture of Islam, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Hoffman, V. J. (2010): “The Ibâdîs”, en Andrew Rippin (ed.), The Islamic world, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 235-245.

Hourani, A. (1962): Arabic thought in the liberal age (1798-1939), Cambridge, Cambridge University Press.

al-Hudaibi, H. (1977): al-Islam wa-l-daiya, El Cairo, Dar al-Ansar.

Husáin, F. (2005): al-Zarqawi: al-yil al-záni li-l-Qaida, s. l., Dar al-Jayal.

Husáin. Á. (1983): al-Iqtisad al-misri min al-istiqlal ila-l-tabaiya, Beirut, Dar al-Auda.

— (1985): Nahwa fikr árabi yadid (al-nasiriya wa-l-tanmiya wa-l-dimuqratiya), El Cairo, Dar al-Mustáqbal.

— (1990): al-Islam din wa-hadara. Machrú li-l-mustáqbal, El Cairo, Matabi al-Manar al-Árabi.

al-Husry, K. S. (1980): Origins of modern Arab political thought, Nueva York, Caravan Books.

Ibn `Abd al-Wahhab, M. (2001): L'unicité de Dieu-Kitâb al-Tawhîd, París, Éditons Al Qalam.

Ibn Manzur (s. d.): Lisán al-arab, Beirut, Dar al-Sádir.

Ibn Rushd, A. W. (1988): al-Muqáddima li-awáil kútub al-Mudáwwana [ed. M. al-Hayyi], Beirut, Dar al-Garb al-Islami.

Ibn Taimiya (1976): al-Hisba wa-masuliya al-hukuma fi-l-islam, El Cairo, Dar al-Chab.

— (2004): Mardin. Hégire, fuite de péché et "demeure de l'Islam" [trad. Y. Michot], Beirut, Albouraq.

Ibrahim, Y. (2009): "The art of shoe-throwing. Shoes as a symbol of protest and popular imagination", Media, War & Conflict, 2 (2), pp. 213-226. [Disponible en http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1750635209104655].

Ibrahim ali, H. (1987): Tayyarat al-sahwa al-islamiya wa-qadayat al-dimuqratiya, Kuwait, Chirka Kázima.

Imara, M. (1980): Tachdid al-fikr al-islami. Muhámmad Ábduh wa-madrasatu-hu, El Cairo, Dar al-Hilal.

— (1991): Tayyarat al-fikr al-islami, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (1993): Qamús al-mustalahat al-iqtisadiya fi-l-hadara al-islamiya, El Cairo, Dar al-Churuq.

Jalaf Allah, M. A. (1989): "al-Sahwa al-islamiya fi Misr", en VV AA, al-Harakat al-islamiya al-muásira, pp. 35-98.

Jálid, J. M. (1979): Min huna nabdau, Beirut, Dar al-Kitab al-Árabi.

— (1982): al-Daula fi-l-islam, El Cairo, Dar Zábit.

al-Jalidi, S. A. F. (1985): Amrika min al-dájil bi-minzar Sáyyid Qutb, Yedda, Dar al-Manar.

Jankowsky, J. P. (1975): Egypt's young rebels: "Young Egypt" 1933-1952, Stanford, Hoover Institution Press-Stanford University.

Kassab, E. S. (2010): Contemporary Arab thought. Cultural critique in comparative perspective, Nueva York, Columbia University Press.

Kassir, S. (2006): De la desgracia de ser árabe [trad. A. Alonso], Córdoba, Almuzara.

Keddie, N. R. (1983): An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, Los Ángeles, University of California Press.

Kepel, G. (1988): Faraón y el Profeta [trad. M. I. Mencos], Barcelona, Muchnik.

— (1991): La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, París, Seuil.

— (2000): "Islamism reconsidered. A running dialogue with modernity", Harvard International Review, 22 (2), pp. 22-27.

— (2001): La yihad. Expansión y declive del islamismo [trad. M. Latorre], Barcelona, Península.

Kepel, G. y Milelli, J. P. (dir.) (2005): Al-Qaida dans le texte, París, PUF.

Khayr ed-Din (1987): Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans [presentado y anotado por M. Morsy], Aix-en-Provence, Édisud.

Khosrokhavar, F. y Roy, O. (1999): Iran, comment sortir d'une révolution religieuse, París, Seuil.

Kian, A. (1997): "Woman and politics in post-Islamist Iran: a gender conscious drive to change", British Journal of Middle Eastern Studies, 24 (1), pp. 75-96.

Klemperer, V. (2001): LTI. La lengua del Tercer Reich [trad. A. Kovacsics], Barcelona, Minúscula.

Koselleck, R. (2009): "Introducción", Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana" [trad. L. Fernández Torres], Anthropos, 223, pp. 92-105.

von Kügelgen, A. (1996): "A call for rationalism: 'Arab Averroists' in the twentieth century", Alif. Journal of Comparative Poetics, 16, pp. 97-132.

Lacroix, S. (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF.

— (2012): "Sheikhs and politicians inside the new Egyptian Salafism", Foreign Policy at Brookings. [Disponible en https://www.brookings.edu/research/sheikhs-and-politicians-inside-the-new-egyptian-salafism/].

— (2016): "The politics of Hizb al-Nour", Carnegie Paper, noviembre 01. [Disponible en https://goo.gl/1KqiJi].

Lakhdar, L. (2007): Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique [trad. H. Abdessamad], Túnez-París, L'Aube-Amal Éditions.

Laoust, H. (1939): Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.

Laroui, A. (1967): L'idéologie arabe contemporaine, París, François Maspero.

Lauzière, H. (2005): "Post-Islamism and the religious discourse of Abd al-Salam Yasin", International Journal of Middle East Studies, 37 (2), pp. 241-261.

Lav, D. (2012): Radical Islam and the revival of medieval theology, Cambridge, Cambridge University Press.

Lazreg, M. (2008): "Women: the Trojan horse of Islam and geopolitics", en K. Samman y M. Al-Zo'by (eds.), Islam and the orientalist world system, Londres, Enigma Books, pp. 55-76.

Lewis, B. (1954): “Communism and Islam”, International Affairs, 30 (1), pp. 1-12.

Lia, B. (1998): The society of the Muslim Brothers in Egypt. The rise of an Islamic mass movement, 1928-1942, Londres, Ithaca.

— (2008): “Doctrines for jihadi”, Terrorism and political violence, 20 (4), pp. 518-542.

— (2008): Architect of global jihad. The life of al-Qaida strategist Abu Mus`ab al-Suri, Nueva York, Columbia University Press.

Lirola Delgado, J. (2006): “Ibn Rusd al-Hafid, Abu l-Walid”, Biblioteca de al-Andalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl, vol. 4, pp. 517-533.

Lo, M. (2009): Understanding Muslim discourse. Language, tradition, and the message of Bin Laden, Lanham, University Press of America.

Locquin, J. (1997): L’intégrisme islamique: mythe ou réalité?, París, L’Harmattan.

Machmú al-Luga al-Arabiya (1989): al-Múyam al-wasit, Estambul, Dar al-Dawa.

Maher, S. (2016): Salafi-jihadism. The history of an idea, Oxford, Oxford University Press.

al-Maidawi, T. (1986): al-Ijwán al-Muslimún ala madbah al-munáwara (1928-1986), Beirut, Dar Azal.

Mannai, A. (2018): “The impact of the human rights movement in Tunisia”, Arab Reform Initiative Research Papers, 4 de julio. [Disponible en https://www.arab-reform.net/en/node/1320].

al-Marashi, I. (2018): “Iraq elections: the curious case of the communist-Sadrist alliance”, Middle East Eye, 21 de febrero. [Disponible en https://www.middleeasteye.net/columns/iraq-elections-curious-case-communist-sadrist-alliance-1015061566].

Martín Rojo, L. (2014): “Taking over the squares: the role of

linguistic practices in contesting public spaces", Journal of Language and Politics, 13 (4), pp. 623-652.

Marx, K. y Engels, F. (1979): Sobre la religión [ed. H. Assmann y R. Mate], Salamanca, Ediciones Sígueme.

Marzo, P. y Cavatorta, F. (2016-2017): "El viaje de Ennhada", Afkar Ideas, 52.

Marzouki, M. (2011): El mal árabe. Entre las dictaduras y los integrismos. La democracia prohibida [trad. Asimêtrica Editorial], Barcelona, Asimêtrica.

Maududi, A. A. (1982): al-Islam wa-l-madaniya al-hadiza, Yedda, al-Dar al-Saudiya li-l-Nachr wa-l-Tauzi.

McCants, W. (2015): The ISIS apocalypse. The history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State, Nueva York, St Martin's Press.

Meijer, R. (ed.) (2009): Global Salafism. Islam's new religious movement, Nueva York, Columbia University Press.

Menoret, P. (2004): Arabia Saudí, el reino de las ficciones [trad. J. M. Marcén], Barcelona, Bellaterra.

Merad, A. (1988): L'exégèse coranique, París, PUF.

Mervin, S. y Mouline, N. (dir.) (2017): Islams politiques. Courants, doctrines et ideologies, París, CNRS.

Mir-Hosseini, Z. (2002): "Religious modernists and the 'woman question'", en E. Hooglund (ed.), Twenty years of Islamic revolution, Siracusa, Syracuse University Press, pp. 74-95.

Mishra, P. (2014): De las ruinas de los imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia [trad. A. Pradera], Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Mitchell, J. (2011): "Tunisia's Islamist victory good for women, says female figurehead", The Telegraph, 1 de noviembre.

Mitchell, R. (1969): The society of the Muslim Brothers, Londres,

Oxford University Press.

Mortada, L. Z. (2012): “Madeeha Anwar”, Words of women from the Egyptian revolution, episodio 7, YouTube.

Moussalli, A. (1999/2004): Historical dictionary of Islamic fundamentalist movements in the Arab world, Iran and Turkey, Lanham-Londres, Scarecrow Press/Mausúa al-harakat al-islamiya fi-l-watan al-árabi wa-Iran wa-Turkiya, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

al-Mubarakfuri, A. R. (1990): Tuhfat al-ahwadi bi charh Yami al-Tirmidi, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya.

Muruwa, H. (2002): al-Nazaat al-maddiya fi-l-falsafa al-arabiya al-islamiya, Beirut, Dar al-Farabi.

Múslim Ibn al-Hachchach (s. d.): Sahih Múslim [ed. M. F. Abd al-Baqi], Beirut, Dar Ihyá al-Turaz al-Árabi.

al-Nabahani, T. D. (2001): Nizam al-islam, s. l., Manchurat Hizb al-Tahrir.

Nader, A. N. (1984): Le système philosophique des Mu`tazila (premiers penseurs de l’Islam), Beirut, Dar El-Machreq Sarl.

Nadwi, A. (1992): L’autre face du monde sans la décadence des musulmans, París, Al-Qalam.

al-Nafisi, A. (ed.) (1990): al-Haraka al-islamiya: ruya mustaqbaliya. Awraq fi-l-naqd al-dati, Túnez, Dar al-Buraq.

Naqvi, A. (1985): Islam and nationalism [trad. A. Pazargadi], s. l., Islamic Propagation Organization. [Disponible en https://www.al-islam.org/islam-and-nationalism-dr-ali-mohammed-naqvi].

Náser, G. A. (1996): Falsáfat al-zaura, El Cairo, Bait al-Árab li-l-Tauzi al-Asri.

Nayi, A. B. (s. d.): Idarat al-tawahhux, ajtar marhala satamurru bi-ha al-umma, s. l., Márkaz al-Buhuz wa-l-Dirasat al-Islamiya.

Noe, N. (ed.) (2007): Voices of Hezbollah. The statements of Sayyed Hassan Nasrallah, Nueva York, Verso.

Ortega Fuentes, A. (2016): El movimiento sindical en Egipto: colaboración, disidencia y renovación, Madrid, Fundación 1º de Mayo.

Ortega Rodrigo, R. (2004): El islam político en Sudán, Granada, Universidad de Granada.

Osman, T. (2016): Islamism. What it means for the Middle East and the world, New Haven-Londres, Yale University Press.

Pankhurst, R. (2013): The inevitable caliphate? A history of the struggle for global Islamic union, 1924 to the Present, Londres, Hurst.

Pareja, F. M. (1952-1954): Islamología, Madrid, Razón y Fe.

Pargeter, A. (2013): The Muslim Brotherhood. From opposition to power, Londres, Saqi.

Pérez Beltrán, C. (1991): Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio, Granada, Universidad de Granada.

Perrault, G. (1998): "Henri Curiel, citoyen du tiers-monde", Le Monde Diplomatique, abril, pp. 24-25.

— (2006): Un homme à part, París, Fayard.

Peters, R. (1979): Islam and colonialism. The doctrine of jihad in modern history, La Haya, Mouton.

— (1998): La yihad en el islam medieval y moderno [trad. F. González O'Sullivan], Sevilla, Universidad de Sevilla.

Poché, F. (2014): "Globalization, de-territorialization and citizenship", Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, 66, pp. 83-87.

Prémare, A. L. (2009): Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire, París, Seuil.

al-Qardawi, Y. (1985[1]): al-Hulul al-mustaurada wa kaifa yanat ala ummati-na, Beirut, Muassasa al-Risala.

— (1992): Priorities of the Islamic movement in the coming phase, El Cairo, Dar al-Nachr for Egyptian Universities.

— (2010): Fiqh al-wasatiya al-islamiya wa-l-tachdid (maálim wa-manarat), El Cairo, Dar al-Churuq.

Qureshi, M. N. (1999): Pan-Islam in British Indian politics. A study of the Khilafat movement, 1918-1924, Leiden, Brill.

Qutb, S. (1978): Las normas en el camino del islam [trad. Comité Cultural del Centro Islámico en España], Granada, Centro Islámico.

— (1991): Maálim fi-l-tariq, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (2003), Fi zilal al-Qurán, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (2007): Justicia social en el islam [trad. J. Cepelledo Boiso], Córdoba, Almuzara.

al-Rachid, M. (2005): Maazaq al-islah fi-l-Saudiya fi-l-qarn al-hadi wa-l-ichrín, Beirut, al-Saqi.

Rahman, F. (2003): Revival and reform in Islam [ed. E. Moosa], Oxford, Oneworld.

Rahnema, A. (ed.) (1994): Pioneers of Islamic revival, Londres-Nueva Jersey, Zed Books.

Ramadan,T. (2000): El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes [trad. M. M. Lucini], Barcelona, Bellaterra.

— (2002): El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica [trad. J. M. Marcén], Barcelona, Bellaterra.

— (2008): Islam. La réforme radical. Éthique et libération, París, Presses du Châtelet.

— (2012): “Not an Islamic State, but a civil state”, ABC. Religion

and Ethics, 30 de enero. [Disponible en http://www.abc.net.au/religion/not-an-islamic-state-but-a-civil-state/10100832].

Ramírez Díaz, N. (2015): La opción democrática del islamismo: el caso de los Hermanos Musulmanes en Siria (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid.

al-Rasheed, M., Kersten, C. y Shterin, M. (2013): "The caliphate: nostalgic memory and contemporary visions", en M. Al-Rasheed et al., Demystifying the caliphate, Londres, Hurst & Co., pp. 1-30.

Rashid, A. (2001): Los Talibán. El islam, el petróleo y el nuevo 'gran juego' en Asia Central [trad. J. Fibla], Barcelona, Península.

— (2009): Descenso al caos. EE UU y el fracaso de la construcción nacional en Pakistán, Afganistán y Asia Central [trad. J. Sarret Grau], Barcelona, Península.

— (2012): Pakistán ante el abismo. El futuro de EE UU, Pakistán y Afganistán [trad. A. Santos Mosquera], Barcelona, Península.

Rej, A. (2016): The Strategist: how Abu Mus'ab al-Suri inspired ISIS, ORF Occasional Paper. [Disponible en https://www.orfonline.org/research/the-strategist-how-abu-musab-al-suri-inspired-isis/].

Reza Nasr, S. V. (1994): "Mawdudi and the Jama`at-i Islami. The origins, theory and practice of Islamic revivalism", en Ali Rehnema (ed.), Pioneers of Islamic revival, Londres-Nueva Jersey, Zed, pp. 98-124.

Ridá, M. R. (1919): "Al-Ichtirakiya wa-l-balchafiya wa-l-din", al-Manar, 21 (5), pp. 252-256.

Robertson, R. (2003): "Glocalización, tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad", en J. C. Monedero (ed.), Cansancio del Leviatán. Problemas políticos de la mundialización, Madrid, Trotta, pp. 261-284.

Robinson, F. (2013): "Islamic reform and modernities in South Asia", en F. Osella y C. Osella (ed.), Islamic reform in South Asia, Delhi, Cambridge University Press.

Rock, A. (2010): “Amr Khaled: from da‘wa to political and religious leadership”, British Journal of Middle Eastern Studies, 37 (1), pp. 15-37.

Rodinson, M. (1972): Marxisme et monde musulman, París, Seuil.

Rougier, B. (ed.) (2008): Qu’est-ce que le salafisme?, París, PUF.

Roussillon, A. (1988): Sociétés islamiques de placement de fonds et ‘ouverture économique’, El Cairo, Dossiers du CEDEJ.

— (1991): “Les islamologues dans l’impasse”, Esprit, 277, pp. 93-115.

— (1997): “Pourquoi les Frères Musulmans ne pouvaient pas gagner les élections. Les limites de la pluralisation de la scène politique égyptienne”, en S. Gamblin (coord.), Contours et détours du politique en Égypte (Les élections législatives de 1995), París-El Cairo, L’Harmattan-CEDEJ, pp. 101-127.

Roy, O. (1992): L’échec de l’islam politique, París, Seuil.

— (1995): Généalogie de l’islamisme, París, Hachette.

— (2001): “Les islamologues ont-ils inventé l’islamisme?”, Esprit, 277, pp. 116-138.

— (2004): Globalized Islam. The search for a new ummah, Nueva York, Columbia University Press.

— (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura [trad. A. Escartín], Barcelona, Península.

— (2011): “L’entrée dans une ère postislamiste?”, Esprit, 380, pp. 107-115.

Roy, O. y Haenni, P. (1999): “Le post-islamisme”, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 85-86, pp. 11-30.

Rubin, B. M. (1990): Islamic fundamentalism in Egyptian politics, Nueva York, St. Martin’s University Press.

Ruiz Bravo-Villasante, C. (1976): La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales (Oriente 1918-1952), Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Ruiz de Almodóvar, C. (2005): El derecho privado en los países árabes. Códigos de Estatuto Personal, Granada, Universidad de Granada.

al-Saíd, R. (1986): Tárij al-haraka al-chuyuiya al-misriya 1940-1950, El Cairo, Charikat al-Ámal li-l-Tibaa wa-l-Nachr.

— (1990): Hasan al-Banna, matá… kaifa… li-mada?, El Cairo, Kitab al-Ahali.

Saíd, M. S. (2005): Al-Intiqal al-dimuqrati al-muhtayaz fi Misr, El Cairo, Dar Mirit.

Saint-Prot, C. (1995): Le nationalisme arabe. Alternative à l'intégrisme, París, Ellipses.

Saleh Alkhalifa, W. (2007): El ala radical del islam. El islam político, realidad y ficción, Madrid, Siglo XXI.

Sand, S. (2008): La invención del pueblo judío [trad. J. M. Amoroto Salido], Madrid, Akal.

El-Sayed, M. (2010): "Screens to heaven", Al-Ahram Weekly, 4 de marzo.

Schulze, R. (2000): Modern history of the Islamic world, Nueva York, New York University Press.

Segura, A. (2001): Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán, Madrid, Alianza.

Serageldin, I. (1982): "Individual identity, group dynamics and Islamic resurgence", en A. D. H. Dessouki (ed.), Islamic resurgence in the Arab world, Nueva York, Praeger, pp. 54-65.

Serrano Ruano, D. (2006): "Ibn Rusd al-Yadd, Abu l-Walid", en J. Lirola Delgado (ed. y dir.), Biblioteca de al-Andalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl, vol. 4, pp. 617-626.

Shepard, W. E. (1992): “The development of the thought of Sayyid Qutb as reflected in earlier and later editions of Social justice in Islam”, Die Welt Des Islams, 32 (2), pp. 196-236.

— (1996): Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam, Leiden, E. J. Brill.

Sidahmed, A. S. y Ehteshami, A. (ed.) (1996): Islamic fundamentalism, Boulder, Westview Press.

Silverstein, S. (2016): “Public pleasures: negotiating gender and morality trough Syrian popular dance”, en K. van Nieuwkerk, M. Levine y M. Stokes (ed.), Islam and Popular Culture, Austin, University of Texas Press, pp. 278-295.

Sinanovic, E. (2005): “Post-Islamism: the failure of Islamic activism? Globalized Islam. The search for a new ummah, by Olivier Roy”, International Studies Review, 7 (3), pp. 433-436.

Sivan, E. (1997): El islam radical. Teología medieval, política moderna [trad. I. Merino], Barcelona, Bellaterra.

Soleimani, K. (2016): Islam and competing nationalisms in the Middle East (1876-1926), Londres-Nueva York, Palgrave Macmillan.

Steuer, S. (2010): L’émergence contrariée d’un groupe d’entrepreneurs politiques en Égypte, Le case du hizb Al-Wasat (tesis doctoral), L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL.

Taha, M. M. (1977): The second message of Islam [trad. A. A. An-Na’im], Siracusa, Syracuse University Press.

al-Tahtawi, R. R. (1872): Al-múrchid al-amín l-l-banat wa-l-banín, El Cairo, Matba al-Madaris al-Malikiya.

Talbot, I. (2005): Pakistan. A modern history, Londres, Hurst & Co.

Tammam, H. (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-álam, El Cairo, Madbuli.

— (2010): Tahawwulat al-Ijwán al-Muslimín. Tafákkuk al-aiduluyiya wa-niháyat al-tanzim, El Cairo, Madbuli.

Tamzali, W. (2012): Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil [trad. J. M. González Marcén y G. Velasco Arias], Barcelona, Saga.

Ternisien, X. (2007): Los Hermanos Musulmanes [trad. J. M. Marcén], Barcelona, Bellaterra.

Tibi, B. (2008): "Islamist parties. Why they can't be democratic", Journal of Democracy, 19 (3), pp. 43-48.

— (2012): Islamism and islam, New Haven-Londres, Yale University Press.

Toth, J. (2013): Sayyid Qutb. The life and legacy of a radical Islamic intellectual, Nueva York, Oxford University Press.

Tugal, C. (2009): Passive revolution. Absorbing the Islamic challenge to capitalism, Stanford, Stanford University Press.

al-Turabi, H. (1983): "The Islamic State", en Esposito (ed.), Voices of resurgent islam, pp. 241-251.

— (1989): "al-Bud al-álami li-l-haraka al-islamiya: al-tachriba al-sudaniya", en al-Nafisi (ed.), al-Haraka al-islamiya, pp. 75-98.

— (1994): "El despertar islámico", El País, 10 de marzo, p. 14.

— et al. (1995): Hiwar fi-l-islam:al-dimuqratiya, al-daula, al-garb, Beirut, Dar al-Yadid.

Vernet, J. (1987): Mahoma, Madrid, Espasa-Calpe.

VV AA (1987): al-Harakat al-islamiya al-muásira fi-l-watan al-árabi, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

VV AA (2003): al-Múnyid al-wasit fi-l-arabiya al-muásira, Beirut, Dar al-Máchriq.

VV AA (2011): al-Islam al-hadari (al-namudach al-malaisi), Dubái, Al Mesbar Studies & Research Centre.

Wagemakers, J. (2012): "Seceders and postponers? An analysis of

the khawarij and murji'a labels in polemical debates between quietist and jihadi-salfis", en Deol y Kazmi (eds.), Contextualising jihadi thought, pp. 145-164.

— *(2012): A quietist jihadi. The ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, Cambridge, Cambridge University Press.*

Waterbury, J. (1984): The Egypt of Nasser and Sadat. The political economy of two regimes, Princeton, Princeton University Press.

Watt, M. (1989): Islamic fundamentalism and modernity, Londres-Nueva York, Routledge.

— (2004): Mahoma. Profeta y hombre de Estado [trad. L. Subirats], Barcelona, Melusina.

Wendell, C. (1978): Five tracts of Hasan Al-Banna', Berkeley, University of California.

Wiktorowicz, Q. (2006): "Anatomy of the salafi movement", Studies in Conflict and Terrorism, 29, pp. 207-239.

Wild, S. (1996): "Islamic enlightenment and the paradox of Averroes", Die Welt des Islam, 36 (3), pp. 379-390.

Woodward, P. (1989): Sudan 1898-1989 (The unstable state), Boulder-Londres, Lynne Rienner Publishers.

Yilmaz, I. (2011): "Beyond post-Islamism: transformation of Turkish Islamism toward 'civil islam' and its potential influence in the Muslim world", European Journal of Economics and Political Studies, 4 (1), pp. 245-280.

Zaki, A. (1947): Islam in the world, Lahore, Muhammad Ashraf.

al-Zawáhiri, A. (2001): Fursán tahta raya al-nabí, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

— (2002): al-Walá wa-l-bará. Aqida manqula wa waqi mafqud, s. l., Ichdarat Gurfat al-Fachr.

— (2008): Al-Tabría, s. l., Al-Sahab Media.

— (2008): L’absolution. Le dernier livre du théoricien d’al-Qaida [trad. J. P. Milelli], s. l., Éditions Milelli.

al-Zúmar, T. (2008): Muráyaat… la taráyaat, El Cairo, Dar Misr al-Mahrusa.

Notas

1. Victor Klemperer (2001): LTI. La lengua del Tercer Reich [trad. Adan Kovacsics], Barcelona, Minúscula, p. 155.

2. Luz Gómez (2009): “The Arab other: gender, interculturality and a languaging language”, en Joan Anim-Addo, Giovanna Covi y Mina Karavanta (ed.), Interculturality and gender, Londres, Mango, pp. 161-181.

3. Marc Bloch (2003): Apología para la historia o el oficio de historiador [ed. Étienne Bloch], México, Fondo de Cultura Económica, p. 63.

4. Tal es la propuesta, bastante aséptica en principio, de Reinhart Koselleck (2009) en su “Introducción” al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana” [trad. Luis Fernández Torres], Anthropos, 223, pp. 92-105.

5. El afrancesamiento de los académicos no solo fue motivo de debate en la prensa del momento; filólogos como el colombiano Rufino José Cuervo ya en 1874 hicieron severas observaciones sobre las intromisiones del francés en el Diccionario; véase Rufino José Cuervo (1954): Obras, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, vol. II, pp. 59-65.

6. “Preámbulo”, en Real Academia Española (2014): Diccionario de la Lengua Española, Madrid, Espasa, p. IX.

7. Luz Gómez (2015): “El tratamiento del vocabulario islámico en la vigesimotercera edición del Diccionario de la Lengua Española”, Español actual, 103, pp. 105-121; Luz Gómez (2015): “El islam no es cosa de otros”, El País-Babelia, 12/11/15, p. 9.

8. Real Academia Española (2018): “Islamismo”, Diccionario de la Lengua Española. [Disponible en http://dle.rae.es/?id=DgIqVCc]; “Fundamentalismo”, ibidem.

9. Véase la síntesis de Olivier Roy (1995): Généalogie de l'islamisme, París, Hachette.

10. Lo hicieron en sendos libros aparecidos casi simultáneamente: Gilles Kepel (1991): La revanche de Dieu, París, Seuil; Olivier Roy (1992): L'échec de l'islam politique, París, Seuil.

11. En español coinciden en esta disfunción tanto enfoques amateurs como el de Antonio Elorza (2008): Umma. El integrismo en el islam, Madrid, Alianza, como estudios especializados como los de Antonio Segura (2001): Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán, Madrid, Alianza, y Waleed Saleh Alkhalifa (2007): El ala radical del islam. El islam político: realidad y ficción, Madrid, Siglo XXI.

12. Organisation of the Islamic Cooperation. [Disponible en https://goo.gl/LdKvwD].

13. Sobre los problemas conceptuales de la denominación del judaísmo, véase Shlomo Sand (2008): La invención del pueblo judío [trad. José Mª Amoroto Salido], Madrid, Akal.

14. "Islam", "islam", "mahometano" "mahometismo" e "islamismo" en Real Academia Española, Banco de datos del Corpus Diacrónico del Español (CORDE), Banco de datos del Corpus de Referencia del Español Actual (CREA) y Mapa de Diccionarios Académicos. [Disponibles en http://www.rae.es].

15. Machmú al-Luga al-Arabiya (1989): Al-Múyam al-Wasit, Estambul, Dar al-Dawa, vol. 1, p. 446.

16. Ibn Manzur (s. d.): Lisán al-arab, Beirut, Dar al-Sádir, vol. XII, pp. 295-296.

17. Sobre la vocación comunitaria del islam, véase Louis Gardet (1967): L'islam. Religion et communauté, París, Desclée de Brouwer.

18. Ibn Manzur (s. d.): Lisán al-arab, Beirut, Dar al-Sádir, vol. XII, p. 293.

19. Véanse, por ejemplo, las semblanzas de diversos protagonistas

del islamismo y la reislamización del siglo XX en Ali Rahnema (1994) (ed.): Pioneers of Islamic revival, Londres-Nueva Jersey, Zed Books, y John L. Esposito (ed.)(1983): Voices of resurgent Islam, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

20. Paradigmática es la obra de Félix Mª Pareja (1952-1954): Islamología, Madrid, Razón y Fe, 2 vols.

21. Así proceden, entre otros, Hrair Dekmejian (Islam in revolution. Fundamentalism in the Arab world, 1985), Montgomery Watt (Islamic fundamentalism and modernity, 1989), Barry Rubin (Islamic fundamentalism in Egyptian politics, 1990), Abdel Salam Sidahmed y Anoushiravan Ehteshami (ed.) (Islamic fundalmentalism, 1996), Jacques Locquin (L'intégrisme islamique: mythe ou réalité?, 1997), Martine Gozlan (Pour comprendre l'intégrisme islamique, 1995) y Charles Saint-Prot (Le nationalisme arabe. Alternative à l'intégrisme, 1995).

22. Ismail Serageldin (1982): "Individual identity. Group dynamics and Islamic resurgence", en Ali al-Din Hillal Dessouki (ed.), Islamic resurgence in the Arab world, Nueva York, Praeger, p. 54.

23. Fazlur Rahman (2003): Revival and reform in Islam [ed. Ebrahim Moosa], Oxford, Oneworld.

24. Muhámmad Saíd al-Achmawi (1987): al-Islam al-siyasi, El Cairo, Siná li-l-Nachr.

25. Véase Haydar Ibrahim Ali (1996): al-Tayyarat al-islamiya wa-qadayat al-dimuqratiya, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, p. 15.

26. Alfred-Louis de Prémare (2009): Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire, París, Seuil, pp. 297-298.

27. Judith Butler (1988): "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory", Theatre Journal, 40 (4), pp. 519-531.

28. Hasan Hanafi (1986): "Facts and values: an Islamic approach", en M. C. Doeser y J. N. Kraay (eds.), Facts and values: philosophical

reflections from Western and non-Western perspectives, Dordrecht, Matinus Nijhoff Publishers, pp. 261-170, apud Mehran Kamrava (ed.) (2006): The new voices of Islam. Rethinking politics and modernity, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, p. 241.

29. Existen varias ediciones en español de esta obra básica en la formación del musulmán, que por lo general circulan gratuitamente en los centros islámicos; no obstante, damos aquí nuestra propia traducción.

30. Es interesante indicar que la inclusión de masihiya en los diccionarios árabes es más reciente que la de los otros términos apuntados: se halla en la nueva edición de al-Múnyid al-wasit fi-l-arabiya al-muásira (VV AA, Beirut, Dar al-Máchriq, 2003, p. 971) pero no en al-Múyam al-wasit (cuya primera edición por parte de la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo se remonta a los años veinte).

31. Ibrahim Ali, al-Tayyarat al-islamiya, p. 24.

32. Véase VV AA (1987): al-Harakat al-islamiya al-muasira fi-l-watan al-árabi, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, y Abdallah al-Nafisi (ed.) (1990): al-Haraka al-islamiya: ruya mustaqbaliya. Awraq fi-l-naqd al-dati, Túnez, Dar al-Buraq.

33. Yusuf al-Qardawi (1992): Priorities of the Islamic movement in the coming phase, El Cairo, Dar al-Nachr for Egyptian Universities, pp. 6-9.

34. Alexander S. Cudsi y Ali M. Dessouki (ed.) (1981): Islam and power, Londres, Croom Helm-The John Hopkins University.

35. R. Stephen Humphreys (1981): “The contemporary resurgence in the context of modern Islam”, en Cudsi y Dessouki, Islam and power, p. 69.

36. Este viaje del inglés al árabe puede seguirse en la edición inglesa (1999) y luego árabe (2004) del diccionario de Ahmad Moussalli Historical dictionary of Islamic fundamentalist movements in the Arab world, Iran and Turkey, Lanham-Londres,

Scarecrow Press; Mausúa al-harakat al-islamiya fi-l-watan al-árabi wa-Iran wa-Turkiya, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

37. “Se trata por lo demás del conocido problema de la relación compleja, lejos de ser simple y simplificable, entre la construcción de una teoría y su uso ideológico: relación que desanima o debería desanimar a los buscadores de correspondencias unívocas (tal teoría, tal ideología)”, Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (1992): Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano [trad. José Florencio Fernández Santillán], México, Fondo de Cultura Económica, p. 123.

38. Clifford Geertz (1994): Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia [trad. Alberto López Bargados], Barcelona-Buenos Aires, Paidós, p. 34.

39. Luz Gómez (2018): “Dawa”, Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta, pp. 104-106.

40. Hasan Hanafi analiza el uso de la religión por parte de la elite dominante del momento como medio de control social y sitúa este apelativo a la cabeza de una serie de síntomas: Hasan Hanafi (1982): “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, Arab Studies Quaterly, IV (182), p. 63.

41. Luz Gómez (2002): “Lengua y poder en Argelia. La identidad malograda”, Nación Árabe, 46, pp. 83-97.

42. Carmelo Pérez Beltrán (1991): Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio, Granada, Universidad de Granada, pp. 97-114.

43. Seyyed Vali Reza Nasr (1994): “Mawdudi and the Jama’at-i islami: the origins, theory and practice of Islamic revivalism”, en Ali Rehnema (ed.), Pioneers of Islamic revival, Londres-Nueva Jersey, Zed, pp. 98-124.

44. Ian Talbot (2005): Pakistan. A modern history, Londres, Hurst & Co., pp. 270-283.

45. Valerie J. Hoffman (2010): “The Ibâdîs”, en Andrew Rippin (ed.), The Islamic world, Londres-Nueva York, Routledge, p. 235-245.

46. Eric Geoffroy (1997): “La ‘segunda ola’: finales del siglo XIII-siglo XV”, en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (ed.), Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad [trad. Juan Vivanco], Barcelona, Bellaterra, pp. 72-75.

47. Eduardo Costa Dias (2009): “Cofradías musulmanas y movimiento de Da’wa: dos concepciones del islam en África occidental”, en Ferran Iniesta (ed.), El islam del África Negra, Barcelona, Bellaterra, pp. 39-59.

48. Véanse sus propuestas de un islam “moderado y culto” en el encuentro sufí que se celebró en Cataluña en 2010: WebIslam, 17/6/2016. [Disponible en https://goo.gl/h9odhP].

49. Montgomery Watt (2004): Mahoma. Profeta y hombre de Estado [trad. Laura Subirats], Barcelona, Melusina.

50. Juan Vernet (1987): Mahoma, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 87-107.

51. Las cartas, tratados y discursos que se atribuyen a Mahoma son relativamente escasos, máxime si se aplica un riguroso criterio filológico sobre su autenticidad. La compilación que la tradición, ajena a este criterio, ha establecido como canónica está recogida en Ali Bin Husainali (s. d.): Makátib al-Rasul, Beirut, Dar Sab.

52. La forma en articulado es una convención moderna. El texto íntegro puede leerse en Vernet, Mahoma, pp. 75-80.

53. La traducción es nuestra: Gómez, Diccionario de islam e islamismo, pp. 102-113. Para una primera propuesta de la teoría de las tres “des”, véase Mohammed Arkoun (1984): Pour une critique de la raison islamique, París, Maisonneuve & Larose, p. 183.

54. Yadh Ben Achour (1983) usa la expresión al-siyasa al-chariiya (literalmente ‘la política sharií’) en “Structure de la pensée politique classique”, Pouvoirs, 12, p. 16.

55. Véase la entrada “Siyasa” en Muhámmad Imara (1983): Qamús al-mustalahat al-iqtisadiya fi-l-hadara al-arabiya, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 299.

56. Véase capítulo 2, § “Predicadores, no jueces”, pp. 99-106.

57. Véase Gómez , “Hisba”, Diccionario de islam e islamismo, pp. 162-166.

58. Múslim Ibn al-Hachchach (s. d.): Sahih Múslim [ed. M. Fuad Abd al-Baqi], Beirut, Dar Ihyá al-Turaz al-Árabi, vol. 1, (hadiz, nº49).

59. Albert N. Nader (1984): Le système philosophique des Mu`tazila (premiers penseurs de l’Islam), Beirut, Dar El-Machreq Sarl.

60. Muhámmad Imara (1991): Tayyarat al-fikr al-islami, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 53.

61. Al-Achari, Maqalat al-islamiyín, apud Imara, Tayyarat, p. 54.

62. Mohammed Arkoun (2002): The unthought in contemporary Islamic thought, Londres, Saqi-The Institute of Ismaili Studies, p. 162.

63. Al-Imam Abu Hámid al-Gazali (s. d.): “Kitab al-amr bi-l-maruf wa-l-nahy an al-múnkar”, en Iyá ulum al-din, Beirut, al-Dar al-Misriya-al-Lubnaniya, vol. II, p. 371.

64. Ibn Taimiya (1976): al-Hisba wa-masuliya al-hukuma fi-l-islam, El Cairo, Dar al-Chab, p. 118.

65. Henry Laoust (1939): Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, El Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, p. 69.

66. Véase capítulo 7, § “Anatomía del salafismo”, pp. 282-290.

67. Mohammad Ibn’Abd al-Wahhab (2001): L’unicité de Dieu (Kitâb al-Tawhîd), París, Éditons Al Qalam, pp. 12-15.

68. David Dean Commins (2006): The Wahhabi mission and Saudi

Arabia, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, p. 45

69. Daniel Brown (1999): Rethinking tradition in modern Islamic thought, Cambridge, Cambridge University Press, p. 23.

70. Peter Gran (2009): The rise of the rich. A new view of world history, Siracusa, Syracuse University Press, p. XIII.

71. Anouar Abdel-Malek (1975): La dialéctica social [trad. Roberto Mesa], Madrid, Siglo XXI.

72. Véase Albert Hourani (1962): Arabic thought in the liberal age (1798-1939), Cambridge, Cambridge University Press y Khaldun Sati al-Husry (1980): Origins of modern Arab political thought, Nueva York y Caravan Books.

73. Véanse los capítulos 2 y 3.

74. Elizabeth Suzanne Kassab (2010): Contemporary Arab thought. Cultural critique in comparative perspective, Nueva York, Columbia University Press, p. 20.

75. Rifá Rafi al-Tahtawi (1872): al-Múrchid al-amín l-l-banat wa-l-banín, El Cairo, Matba al-Madaris al-Malikiya, pp. 66-67.

76. Khayr ed-Din (1987): Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans [presentado y anotado por Magali Morsy], Aix-en-Provence, Édisud, p. 133. Esta versión francesa se presenta como original del propio Jair al-Din, publicada por primera vez en París en 1868 y coetánea de la edición en árabe tunecina.

77. Nikki R. Keddie (1983): An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, Los Ángeles, University of California Press, p. 178-179.

78. Su figura trasciende el estricto marco islámico y se comprende mejor en un contexto oriental más amplio. Véase Pankaj Mishra (2014): De las ruinas de los imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia [trad. Alejandro Pradera], Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 83-196.

79. Pueden consultarse los textos de Renan y al-Afgani en

traducción de Ofelia Arruti (2006): “Ernest Renan: El islam y la ciencia. Con la respuesta de al-Afghani”, Istor: Revista de Historia Internacional, 24, pp. 122-146. [Disponible en https://goo.gl/77g4hF].

80. Muhámmad Ábduh en Muhámmad Imara (1980): Tachdid al-fikr al-islami. Muhámmad Ábduh wa-madrasatu-hu, El Cairo, Dar al-Hilal, p. 39.

81. Al-Yasar al-Islami (‘izquierda islámica’) fue el nombre de una revista promovida por el filósofo Hasan Hanafi a finales de la década de 1970, que aglutinó a una serie de intelectuales egipcios que se reconocían en el nombre de la publicación.

82. Muhámmad Ábduh (1989): al-Fatawi fi-l-tachdid wa-l-islah al-dini, Susa, Dar al-Márifa, p. 20.

83. Francis Robinson (2013): “Islamic reform and modernities in South Asia”, en Filippo Osella y Caroline Osella (ed.), Islamic Reform in South Asia, Delhi, Cambridge University Press, p. 27.

84. Es una obra que tuvo cierto éxito en su tiempo: fue publicada en El Cairo-Ginebra en 1938, reeditada en Lahore y reseñada ese mismo año en una de las revistas históricas de islamología: Walther Björkman (1938): Die Welt des Islam, 20, pp. 137-139.

85. Ahmad Zaki (1947): Islam in the world, Lahore, Shaykh Muhammad Ashraf, p. 160.

86. Táriq al-Bichri (1990): “al-Malámih al-amma li-l-fikr al-siyasi al-islami fi-l-tarij al-muásir”, en al-Nafisi (ed.), al-Haraka al-islamiya, p. 168.

87. Marshall G. S. Hodgson (1977): The venture of Islam, vol. 3, The gunpowder empires and modern times, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, pp. 386-394.

88. Wassyla Tamzali (2012): Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil [trad. José Miguel González Marcén y Gonzalo Velasco Arias], Barcelona, Saga, p. 237.

89. La bibliografía sobre los Hermanos Musulmanes es

abundantísima. Seguimos principalmente los siguientes titulos: Robert Mitchell (1969): The Society of the Muslim Brothers, Londres, Oxford University Press; Olivier Carré y Gérard Michaud (1983): Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982), París, Gallimard/Julliard; Mahmud Abd al-Halim (1989): al-Ijwán al-Muslimún. Ahdaz sanaat al-tarij, Alejandría, Dar al-Dawa, 3 vols.; Brynjar Lia (1998): The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The rise of an Islamic mass movement 1928-1942, Londres, Ithaca; Xavier Ternisien (2007): Los Hermanos Musulmanes [trad. José Miguel Marcén], Barcelona, Bellaterra; Husam Tammam (2010): Tahawwulat al-Ijwán al-Muslimín. Tafákkuk al-aiduluyiya wa-niháyat al-tanzim, El Cairo, Madbuli; Alison Pargeter (2013): The Muslim Brotherhood. From opposition to power, Londres, Saqi.

90. Véase capítulo 7, § “Anatomía del salafismo”, pp. 282-390.

91. Hasan al-Banna (2012), “Dawatu-na”, en Machmúa rasáil al-imam al-chahid Hasan al-Banna, El Cairo, Dar al-Sahwa, pp. 82-83.

92. Khalil al-Anani (2013): “The power of the Jama’a: the role of Hasan al-Banna in constructing the Muslim Brotherhood’s collective identity”, Sociology of Islam, 1, p. 43.

93. Laura Galián (2017): El anarquismo descolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid, p. 192.

94. Véase capítulo 4, § “Las experiencias paraestatales y el ritornello califal”, pp. 173-184.

95. Discurso pronunciado por Hasan al-Banna el 4 de abril de 1939 en El Cairo, en Machmúa rasáil, p. 308.

96. Naïma Afif (2010) presenta una traducción muy completa en Hassan Al-Bannâ. Textes originaux, Lyon, Tawhid. Charles Wendell (1978) ofrece una selección en inglés que ha sido ampliamente difundida en Five Tracts of Hasan Al-Banna, Berkeley, University of California. La recopilación original en árabe tiene múltiples ediciones impresas, y en internet puede consultarse Rasáil al-imam al-chahid Hasan al-Banna. [Disponible en Ikhwanwiki: https://goo.gl/W2Yhfv].

97. Hasan al-Banna, “Risala al-mutamar al-jámis”, en Machmúa rasáil, p. 255.

98. Apud Terniesen, Los Hermanos Musulmanes, p. 181.

99. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, pp. 66-79.

100. Táriq al-Maidawi (1986): al-Ijwán al-Muslimún ala madbah al-munáwara (1928-1986), Beirut, Dar Azal, pp. 97-99.

101. Para la biografía de Sáyyid Qutb, véase la rigurosa puesta al día de James Toth (2013): Sayyid Qutb. The life and legacy of a radical Islamic intellectual, Nueva York, Oxford University Press. Asimismo, el libro de John Calvert (2010): Sayyid Qutb and the origins of radical Islamism, Londres, Hurst & Co.

102. Están recogidos y analizados en Salah Abd al-Fattah al-Jalidi (1985): Amrika min al-dájil bi-minzar Sáyyid Qutb, Yedda, Dar al-Manar.

103. Sáyyid Qutb (1987): “Udu’ ila al-Sharq”, al-‘Alam al-‘Arabi, 1 (2); apud Toth, Sayyid Qutb, p. 40.

104. Willian E. Shepard (1992): “The development of the thought of Sayyid Qutb as reflected in earlier and later editions of Social justice in Islam”, Die Welt Des Islams, 32 (2), pp. 196-236.

105. Sayyid Qutb (2007): Justicia social en el islam [trad. José Cepelledo Boiso], Córdoba, Almuzara, p. 357.

106. Gamal Abdel Náser (1996): Falsáfat al-zaura, El Cairo, Bait al-Árab li-l-Tauzi al-Asri, pp. 87-120.

107. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 329.

108. Reflejado, por ejemplo, en los manuales escolares; véase Olivier Carré (1974): Enseignement islamique et idéal socialiste, Beirut, Dar El-Machreq.

109. Recogido parcialmente en Tariq Ramadan (2000): El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes [trad. Mª Mercedes Lucini], Barcelona, Bellaterra, pp.

426-428.

110. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 122..

111. Carré y Michaud, Les Frères musulmans, p. 49.

112. Olivier Carré (1984): Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, París, Cerf-Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p. 20.

113. Sáyyid Qutb (1991): Maálim fi-l-tariq, El Cairo, Dar al-Churuq, 14ª ed., pp. 49-50.

114. Analizadas por Carré en Mystique et politique, pp. 203-206.

115. Ibrahim M. Abu-Rabi' (1996): Intellectual origins of Islamic resurgence in the Arab world, Albany, State University of New York, p. 197.

116. Qutb, Maálim fi-l-tariq, p. 98.

117. Véase Ali Merad (1988): L'exégèse coranique, París, PUF.

118. Sáyyid Qutb (2003): Fi zilal al-Qurán, El Cairo, Dar al-Churuq, 32ª ed. [Disponible en https://goo.gl/fD4Ctw].

119. Carré, Mystique et politique, p. 205.

120. Ibidem, p. 19.

121. Carré y Michaud, Les Frères musulmans, p. 96-100.

122. William Sherpard (1996): Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam, Leiden, E. J. Brill, p. LV.

123. Nazih Ayubi (1991): Political Islam. Religion and politics in the Arab world, Londres, Routledge, p. 128.

124. Abul Ala Maududi (1982): al-Islam wa-l-madaniya al-hadiza, Yedda, al-Dar al-Saudiya li-l-Nachr wa-l-Tauzi, p. 52.

125. Véase capítulo 3, § “La yihad personal o la fe mínima”, pp. 131-136.

126. Qutb, Maálim fi-l-tariq, pp. 66-67.

127. Abou Al Hassan Ali Nadwi (1992): L’autre face du monde sans la décadence des musulmans, París, Al-Qalam, p. 7.

128. Ibidem, p. 11.

129. Véase capítulo 1, § “La polis islámica en continua construcción”, pp. 42-52.

130. Emanuel Sivan (1997): El islam radical. Teología medieval, política moderna [trad. Isabel Merino], Barcelona, Bellaterra, p. 110.

131. Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, pp. 66-70.

132. Táriq al-Bichri (1986): “Sayabqa al-galu ma baqiya al-tagrib”, al-Árabi, p. 59.

133. Luz Gómez (2014): “Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España”, en Ángeles Ramírez (ed.), La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia, Barcelona, Bellaterra, p. 58.

134. Sa’id [sic] Qutb (1978): Las normas en el camino del islam [trad. Comité Cultural del Centro Islámico en España], Granada, Centro Islámico, p. 6.

135. Miriam Cooke (2001): Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature, Nueva York-Londres, Routledge, pp. 83-106.

136. Leila Ahmed (1993): Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate, El Cairo, American University in Cairo Press, p. 197.

137. Zainab al-Gazali (1999): Ayyam min hayati, El Cairo, Dar al-Tauzi wa-l-Nachr al-Islamiya, pp. 43-44.

138. Véase capítulo 3, § “El islamismo comunitarista”, pp. 136-144.

139. Salah al-Din Hasan (2012): al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr.

140. Véase capítulo 4, § “‘Alianza o ruptura’: un nuevo artículo de fe”, pp. 161-171.

141. Sobre esta denominación y la experiencia de los civistas, véase capítulo 7, § “El islamismo civista, la tercera vía islámica”, pp. 258-269.

142. En Luz Gómez (1996): Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn, Madrid, CantArabia, analizamos la propuesta de uno de los mejores representantes de esta corriente; para su relación con el comunismo, véase capítulo 5, § “El transfuguismo del comunismo al islam”, pp. 218-223.

143. Prólogo de Abd al-Hayy al-Farmawi, profesor de tafsir de la Universidad de al-Azhar, a Zainab al-Gazali al-Yubaili (1994): Nazarat fi-Kitab Allah, El Cairo, Dar al-Churuq, vol. 1, pp. 6-8.

144. Ibidem, p. 12.

145. Ternisien, Los Hermanos Musulmanes, pp. 44-45.

146. Hasan al-Hudaibi (1977): al-Islam wa-l-daiya, El Cairo, Dar al-Ansar.

147. Daniel Lav (2012): Radical Islam and the revival of medieval theology, Cambridge, Cambridge University Press.

148. Joas Wagemakers (2012): “Seceders and postponers? An analysis of the khawarij and murji’a labels in polemical debates between quietist and jihadi-salfis”, en Jeevan Deol y Zaheer Kazmi (eds.), Contextualising jihadi thought, Londres, Hurst & Co., pp. 144-164.

149. Ternisien, Los Hermanos Musulmanes, p. 122.

150. Muhámmad Hasanain Haikal (1993): Uktubir 1973: al-silah wa-l-siyasa, El Cairo, Markaz al-Ahram li-l-Taryama wa-l-Nachr.

151. Elena Arigita (2005) explica lo que denomina “islamización desde abajo”, si bien establece una distribución de paradigmas algo diferente; véase El islam institucional en el Egipto contemporáneo, Granada, Universidad de Granada, pp. 119-128.

152. Alain Roussillon (1988): Sociétés islamiques de placement de fonds et “ouverture économique”, El Cairo, Dossiers du CEDEJ.

153. Patrick D. Gaffney (1991): “The changing voices of Islam: the emergence of professional preachers in contemporary Egypt”, Muslim World, LXXXI/1, pp. 27-47. Una semblanza de Kichk y traducciones de algunos de sus sermones se hallan en Gilles Kepel (1988): Faraón y el Profeta [trad. María Isidra Mencos], Barcelona, Muchnik, pp. 184-204.

154. Luz Gómez (1998): “La tercera vía del islamismo egipcio”, Meridiano CERI, 21, pp. 18-23.

155. Abd al-Salam Fárach (s. d.): al-Farida al-gaiba, s. l., pp. 33-34. [Disponible en https://goo.gl/Jc86Pb].

156. Javier Barreda (2016): Expresión, representación y participación políticas en Egipto bajo el mandato de Hosni Mubarak. Un estudio comparado con el de los regímenes de Náser y Sadat (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid, pp. 507-530.

157. Véase capítulo 7, § “Tahrir y el salafismo”, pp. 290-301.

158. Véase capítulo 3, § “Guevarismo e internacionalismo”, pp. 136-152.

159. Táriq al-Zúmar (2008): Muráyaat… la taráyaat, El Cairo, Dar Misr al-Mahrusa.

160. Véase capítulo 3, §”El islamismo comunitarista”, pp. 136-144.

161. Zygmunt Bauman (2007): Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre [trad. Carmen Corral], Barcelona, Tusquets, p. 71.

162. Gilles Kepel (1991): La revancha de Dios. Cristianos, judíos y

musulmanes a la reconquista del mundo [trad. Marcelo Cohen], Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, pp. 44-57.

163. Véase capítulo 7, § “El islamismo civista, la tercera vía islámica”, pp. 258-269.

164. Alain Roussillon (1997): “Pourquoi les Frères musulmans ne pouvaient pas gagner les élections. Les limites de la pluralisation de la scène politique égyptienne”, en S. Gamblin (coord.), Contours et détours du politique en Égypte (Les élections législatives de 1995), París-El Cairo, L’Harmattan-CEDEJ, p. 108.

165. Caridad Ruiz de Almodóvar (2005): El derecho privado en los países árabes. Códigos de Estatuto Personal, Granada, Universidad de Granada.

166. Sabry Hafez (2001): “Novela, política e islam. Banquete para las algas de Haydar Haydar”, New Left Review, 6, pp. 22-44.

167. Javier Barreda (1996): “La anatematización de Abu Zeid. ¿Estado del islamismo egipcio o islamismo del Estado egipcio?”, El Viejo Topo, 92, pp. 45-52.

168. Véase el seguimiento en el diario El País, 16/6/2001, 30/7/2001, 10/3/2003.

169. Tammam, Tahawwulat al-Ijwán al-Muslimín, p. 160.

170. Ternisien, Los Hermanos Musulmanes, p. 53.

171. Disponible en http://www.wasatyea.net/?q=ar. Véase también el capítulo 7, § “El islam que llaman ‘moderado’”, pp. 310-321.

172. Asharq Al-Awsat, 25/10/2017. [Disponible en https://goo.gl/1QNNQz].

173. Gómez, Marxismo, islam e islamismo, pp. 95-115.

174. Javier Barreda (2009): “Funciones, disfunciones e ineficiencias de las elecciones no democráticas en Egipto (1981-2008)”, en I. Álvarez-Ossorio y L. Zaccara (eds.), Elecciones sin elección.

Procesos electorales en Oriente Medio y el Magreb, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 215-261.

175. Así caracteriza Daniel H. Pink la era conceptual en Una nueva mente. Una fórmula infalible para triunfar en el mundo que se avecina, Barcelona, Kantolla, 2007; apud Anthropos, 223 (209), p. 3.

176. Tomamos la expresión de Fred Poché (2014): "Globalization, de-territorialization and citizenship", Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, 66, pp. 83-87.

177. Abd al-Salam Fárach (s. d.): al-Farida al-gaiba, s. l., pp. 27-28. [Disponible en https://goo.gl/Jc86Pb].

178. Seguimos la traducción del título Bidáyat al-múchtahid wa-niháyat al-múqtasid de Jorge Lirola Delgado (2006): "Ibn Rusd al-Hafid, Abu l-Walid", en Jorge Lirola Delgado (ed. y dir.) Biblioteca de al-Ándalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl, vol. 4, pp. 531-533.

179. Delfina Serrano Ruano (2006): "Ibn Rusd al-Yadd, Abu l-Walid", en Jorge Lirola Delgado (ed. y dir.), Biblioteca de al-Ándalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl, vol. 4, p. 620.

180. Véase capítulo 1, § "Islamismo y reislamización ante el espejo de la modernidad", pp. 52-68.

181. Ernest Renan (2006): "El islam y la ciencia. Con la respuesta de al-Afghani" [trad. Ofelia Arruti], Istor: Revista de Historia Internacional, 24, p. 130.

182. Stefan Wild (1996): "Islamic enlightenment and the paradox of Averroes", Die Welt des Islam, 36 (3), pp. 379-390.

183. Anke von Kügelgen (1996): "A call for rationalism: 'Arab Averroists' in the twentieth century", Alif: Journal of Comparative Poetics, 16, pp. 97-132.

184. Abul Walid Ibn Rushd (1999): "Kitab al-Yihad", en Bidáyat al-múchtahid wa-niháyat al-múqtasid, Beirut, Dar Ibn Hazm. [Disponible en https://goo.gl/34rNRv].

185. Rudolph Peters (1998): La yihad en el islam medieval y moderno [trad. Finbarr González O'Sullivan], Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 53.

186. Rudolph Peters (1979): Islam and colonialism. The doctrine of jihad in modern history, La Haya, Mouton, pp. 12-18.

187. Véase capítulo 2, § "El deber ausente", pp. 106-111.

188. Michel Cook (2000): Commanding Right and forbidding wrong in Islamic thought, Cambridge, Cambridge University Press, p. 491.

189. Véase capítulo 1, § "La polis islámica en continua construcción", pp. 42-52.

190. Abu Hamid Muhammad al-Gazali (s. d.): Ihyá ulum al-din, Beirut-El Cairo, Al-Dar al-Misriya al-Lubnaniya, vol. 2, p. 371.

191. La confusión, no está claro si deliberada o no, es evidente en obras como al-Difá an aradi al-muslimín aham furud al-ayán (Minbar al-Tawhid wa-l-Yihad, s. l., s. d.), donde Abdallah Azzam una vez lo llama "Ibn Rushd" a secas y otra "el cadí Ibn Rushd" (véanse pp. 26, 28 y 37).

192. Serrano Ruano, "Ibn Rusd al-Yadd, Abu l-Walid", p. 624.

193. Lirola Delgado, "Ibn Rusd al-Hafid, Abu l-Walid", p. 523.

194. Azzam, al-Difá an aradi al-muslimín, p. 28.

195. Abu-l-Walid Ibn Rushd (1988): al-Muqáddima li-awáil kútub al-Mudáwwana [ed. Muhámmad al-Hayyi], Beirut, Dar al-Garb al-Islami, vol. 1, pp. 381-383.

196. Azzam, al-Difá an aradi al-muslimín, p. 26.

197. Ibidem, p. 37.

198. 'Fe' es la traducción literal del término imán usado por Ibn Taimiya, si bien el significado evidente para cualquier musulmán es el de chahada.

199. Thomas Hegghammer (2005): “Abdaallah Azzam, l’imam du jihad”, en Gilles Kepel y Jean-Pierre Milelli (dir.), Al-Qaida dans le texte, París, PUF, p. 166.

200. Osama Bin Laden (1996): Ilán al-yihad ala al-amrikaniyín al-muhtallín li-Bilad al-Haramáin, p. 6. [Disponible en https://goo.gl/vLYGRH].

201. Javier Barreda (2016): Expresión, representación y participación políticas en Egipto bajo el mandato de Hosni Mubarak. Un estudio comparado con el de los regímenes de Náser y Sadat (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid, pp. 246-280.

202. UNESCO https://en.unesco.org/countries/egypt

203. John Waterbury (1984): The Egypt of Nasser and Sadat. The political economy of two regimes, Princeton, Princeton University Press, p. 274.

204. Véase Táriq al-Zúmar (2008): Muráyaat… la taráyaat, El Cairo, Dar Misr al-Mahrusa.

205. Abbud al-Zúmar, entrevista en al-Shuruq, 8/11/2011. [Disponible en https://goo.gl/m2Qqbk].

206. Ricard González (2012): “¿De consumado terrorista a ministro del Gobierno egipcio?”, 26/12/12, El País.

207. Thomas Hegghammer y Stéphane Lacroix (2011): The Meccan rebellion. The story of Juhayman al-Utaybi revisited, Bristol, Amal Press, p. 21.

208. Traducido al inglés, puede leerse en Umar F. Abd-Allah (1983): The Islamic struggle in Syria, Berkeley, Mizan Press, pp. 201-267.

209. Hamid Algar (1983): “Postscript”, en Abd-Allah, The Islamic struggle in Syria, p. 192.

210. Expresión de Jean-Pierre Filiu (2006): Les frontières du jihad, París, Fayard, p. 145.

211. Las cifras sufren fuertes variaciones según las fuentes. Hacemos una estimación plausible a partir de: David Dean Commins (2006): The Wahhabi mission and Saudi Arabia, Londres, I. B. Tauris; Gilles Kepel (2001): La yihad. Expansión y declive del islamismo [trad. Marga Latorre], Barcelona, Península, e Issam Darraz (1993): al-Aidún min Afganistán (ma la-hum… wa-ma alay-him), Chipre, Al-Dar al-Misriya li-l-Nachr wa-l-Tauzi.

212. Ahmed Rashid (2001): Los Talibán. El Islam, el petróleo y el nuevo 'Gran Juego' en Asia Central [trad. Jordi Fibla], Barcelona, Península, pp. 198-216.

213. Michael Bonner (2004): Le jihad. Origines, interprétations, combats [trad. Alix Barreau], París, Téraèdre, pp. 15-28..

214. Véase capítulo 1, § "La polis islámica en continua construcción", pp. 42-52.

215. Se puede consultar en JustPaste.it. [Disponible en https:// justpaste.it/nbce].

216. Así se incluye en la página web de Abu Muhámmad al-Maqdisi Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad, que cuenta con un enorme repositorio de obras clasificadas según los parámetros yihadistas. [Disponible en https://goo.gl/sxnD4H].

217. Azzam, al-Difá an aradi al-muslimín, pp. 29-30.

218. Aiman al-Zawáhiri (2011): Fursán tahta raya al-nabí, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad. [Disponible en https://goo.gl/ ymocc8].

219. Abd al-Bari Atwan (2017): al-Qaida. Al-Tanzim al-sirri, Beirut, Dar al-Saqi.

220. Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, pp. 228-234.

221. Isam Darraz (1993): al-Aidún min Afganistán. Ma la-hum… wa-ma alay-him, Chipre, Al-Dar al-Misriya li-l-Nachr wa-l-Tauzi, pp. 142-143.

222. Publicado en al-Quds al-Árabi, 23/2/1998; véase la traducción francesa en Gilles Kepel y Jean-Pierre Milelli (dir.) (2005): Al-Qaida dans le texte, París, PUF, pp. 62-69.

223. Cole Bunzel (2015): From paper state to caliphate: the ideology of the Islamic State, Analysis Paper for Brookings Project, 19, p. 11 y 30.

224. Sobre al-Maqdisi, véase el estudio de Joas Wagemakers (2012): A quietist jihadi: the ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, Cambridge, Cambridge University Press.

225. Abou Moussab al-Zarqawi, "Lettre à Ben Laden et al-Zawahiri", en Kepel y Milelli, Al-Qaida, p. 415.

226. Disponible en http://www.al-tawhed.net/

227. La versión original de la carta de al-Zawáhiri está disponible en https://goo.gl/HBzEPm

228. R. Green (2017): "Disputes over takfir rocks Islamic State", MEMERI Inquiry and Analysis Series, 1.324, 4 de agosto. [Disponible en https://goo.gl/8Gx6us].

229. Aiman al-Zawáhiri (2002): al-Walá wa-l-bará. Aqida manqula wa waqi mafqud, s. l., Ichdarat Gurfat al-Fachr.

230. Al-Ghama'a Islamiya (2015): Initiative to stop the violence: Sadat's assassins and the renunciation of political violence [trad. Sherman Jackson], New Haven, Yale University Press.

231. Aiman al-Zawáhiri (2011): Fursán tahta raya al-nabí, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad, pp. 230-231. [Disponible en https://goo.gl/ymocc8].

232. Véase capítulo 2, § "Hacia la Luz", pp. 70-76.

233. Joe Wagemakers (2009): "The transformation of a radical concept: al-wala' wa-l-bara'", en Roel Meijer (ed.), Global Salafism, Nueva York, Columbia University Press, pp. 81-106.

234. Aiman al-Zawáhiri (2008): al-Tabría, s. l., Al-Sahab Media.

235. Seguimos la versión francesa de Jean-Pierre Milelli: Aiman al-Zawahiri (2008): L'absolution, s. l., Éditions Milelli, p. 204-205, que reproduce abreviadamente algunas fetuas del texto árabe original (Al-Tabría, pp. 146-149).

236. Al-Zawáhiri, al-Walá wa-l-bará, p. 33.

237. Fawaz A. Gerges (2007) retrata el itinerario personal de varios de estos yihadistas en El viaje del yihadista dentro de la militancia musulmana [trad. Anunciata Bremón], Barcelona, La Vanguardia Ediciones.

238. Pankaj Ghemawat (2011): World 3.0: Global prosperity and how to achieve it, traducido al español el mismo año: Mundo 3.0. La prosperidad global y las vías para alcanzarla [trad. Mar Vidal], Deusto, Universidad de Deusto.

239. Roland Robertson (2003): "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad", en Juan Carlos Monedero (ed.), Cansancio del Leviatán. Problemas políticos de la mundialización, Madrid, Trotta, pp. 261-284.

240. Abu Umar al-Husaini al-Quraichi al-Bagdadi (2010): "Qul: Inni ala bayyana min rabbi", Machmú li-qada Daula al-Iraq al-Islamiya, s. l., Nubjat al-Islam al-Yihadi, p. 15. [Disponible en https://goo.gl/iV8QEG].

241. Bunzel, From paper state, pp. 31-32.

242. Traducción a partir de la transcripción del discurso de Abu Muhammad al-Adnani "Hada waad Allah" en Al-Battar Media Foundation.

243. Reza Pankhurst (2013): The inevitable Caliphate? A history of the struggle for global Islamic union, 1924 to the present, Londres, Hurst, pp. 35-62. Una de las polémicas más notables la suscitó un ulema de Al-Ázhar, Ali Abd al-Ráziq, cuando publicó en 1925 El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam [trad. Juan Antonio Pacheco], Granada, Universidad de Granada, 2007, obra que desmonta el carácter "religioso o lógico" del califato.

244. M. Al-Rasheed, C. Kersten y M. Shterin (2013): “The caliphate: nostalgic memory and contemporary visions”, en Al-Rasheed et al., Demystifying the caliphate, Londres, Hurst & Co., pp. 1-30.

245. M. Naeem Qureshi (1999): Pan-Islam in British Indian politics. A study of the Khilafat movement, 1918-1924, Leiden, Brill.

246. Robert Mitchell (1969): The Society of the Muslims Brothers, Londres, Oxford University Press, p. 269 y Pankhurst, The inevitable caliphate?, p. 79.

247. Taqi al-Din al-Nabahani (2001): Nizam al-islam, s. l., Manchurat Hizb al-Tahrir, pp. 94-98.

248. Véanse las invectivas de Manhaj.com, conocida web de proselitismo salafista en inglés, y la página web Nabahani.com

249. Fuad Husáin (2005): al-Zarqawi: al-yil al-zani li-l-Qaida, s. l., Dar al-Jayal, pp. 202-213. Husáin atribuye a Saif al-Adl, interlocutor de al-Qaeda con el ISI, este cronograma.

250. El análisis de Husáin se publicó de forma seriada en el diario panárabe al-Quds al-Árabi entre mayo y junio de 2005. Sobre la carta, véase Bunzel, From paper state, p. 15.

251. Brian Fishman (2016): The master plan: ISIS, Al Qaeda, and the jihadi strategy for the final victory, New Haven, Yale University Press, pp. 34-37.

252. Bunzel, From paper state, p. 28.

253. Discurso de al-Bagdadi: “Risala ila al-muyahidín wa-l-umma al-islamiya fi chahr ramadán”, pronunciado en la Gran Mezquita de Mósul el 29 de junio de 2014, al-Battar Media Foundation.

254. Bunzel, From paper state, p. 32-34.

255. Abu Bakr Nayi (s. d.): Idarat al-tawahhux: ajtar marhala satamurru bi-ha al-umma, s. l., Markaz al-Buhuz wa-l-Dirasat al-Islamiya. [Disponible en https://goo.gl/ixWGkg].

256. Véase capítulo 1, § “La polis islámica en continua

construcción", pp. 42-52.

257. Se hace referencia a ello en Úmar Abd al-Hakim (Abu Músab al-Suri) (2004): al-Dawa li-l-muqáwama al-islamiya al-álamiya. [Disponible en https://goo.gl/nvJwhA].

258. Véase Brynjar Lia (2008): Architect of global Jihad. The life of al-Qaida strategist Abu Mus`ab al-Suri, Nueva York, Columbia University Press, p. 8 y 22-28, donde se desglosa la enorme difusión de su obra en internet ya en 2007.

259. Para la biografía de Abu Músab al-Suri/Setmariam, seguimos la obra de Lia, Architect, completada para los datos posteriores a 2006 con las de Fishman, The master plan, y Abhijnan Rej (2016): The Strategist: how Abu Mus'ab al-Suri inspired ISIS, ORF Occasional Paper. [Disponible en https://www.goo.gl/hEzkhz].

260. William McCants (2015): The ISIS apocalypse. The history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State, Nueva York, St. Martin's Press, p. 51.

261. Véase capítulo 3, § "El islamismo comunitarista", pp. 142-143.

262. Fishman, The master plan, pp. 15-16.

263. Extractos de "The global Islamic resistance call" en Lia, Architect, p. 349.

264. Brynjar Lia (2008): "Doctrines for jihadi", Terrorism and political violence, 20, p. 533.

265. Mbaye Lo (2009): Understanding Muslim discourse. Language, tradition, and the message of Bin Laden, Lanham, University Press of America, p. 19.

266. Luz Gómez (2017): "Yihadismo customizado", El País, 16/7/2017, p. 10.

267. Benedict Anderson (2006): Imagined communities, Londres-Nueva York, Verso.

268. Nabil Mouline (2017): "Le djihadisme, à la recherche du califat

perdu", en Sabrina Mervin y Nabil Mouline (dir.), Islams politiques. Courants, doctrines et ideologies, París, CNRS, p. 117.

269. Brynjar Lia (2009): "'Destructive doctrinarians': Abu Mus'ab al-Suri's critique of the salafis in the jihadi current", en Meijer, Global salafism, pp. 281-200.

270. Lia, Architect, pp. 2-3.

271. Sobre el milenarismo yihadista, véase Jean-Pierre Filiu (2008): L'Apocalypse dans l'Islam, París, Fayard.

272. McCants, The ISIS apocalypse, pp. 102-107.

273. Muhámmad Rachid Ridá (1919): "Al-Ichtirakiya wa-l-balchafiya wa-l-din", al-Manar, 21 (5), pp. 252-256.

274. La expresión, epítome de la carrera de Moro, parece ser creación del periodista Eugenio Scalfari: véase Antonello Capurso (2011): Le frasi celebri nella storia d'Italia. Da Vittorio Emanuele II a Silvio Berlusconi, Milán, Mondadori, pp. 252-254.

275. Ridá, "Al-Ichtirakiya wa-l-balchafiya wa-l-din", p. 255.

276. Ibidem, p. 256.

277. Al-Imam al-Gazali (s. d.): Ihyá ulum al-din, El Cairo, al-Dar al-Misriya al-Lubnaniya, vol. 2, p. 371.

278. Muhámmad Ábduh (1970): "Seul un despote juste assurera la renaissance de l'Orient", en Anouar Abdel-Malek, La pensée politique arabe contemporaine, París, Seuil, p. 62.

279. Bernad Lewis (1954): "Communism and Islam", International Affairs, 30 (1), pp. 1-12; Maxime Rodinson (1972): Marxisme et monde musulman, París, Seuil.

280. El fragmento completo dice: "La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia, está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. Esa producción es el lenguaje de la vida real. La producción de las ideas, del pensamiento de los hombres,

de su comunicación espiritual, aparece aquí como emanación de su condición material. Lo mismo rige para la producción intelectual representada en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo. Los productores de las ideas, de las nociones, etc., son hombres, pero hombres reales y activos, tales como están condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y por las relaciones correspondientes a esas fuerzas productivas hasta su forma más remota" (Karl Marx y Friedrich Engels [1979]: Sobre la religión [ed. Hugo Assmann y Reyes Mate], Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 164).

281. Rodinson, Marxisme et monde musulman, pp. 130-180.

282. Lewis, "Communism and Islam", p. 2.

283. Luz Gómez (2012): "El mundo que no pudo ser", El País-Babelia, 30/6/12, p. 16.

284. Véase capítulo 7, § "El islamismo civista, la tercera vía islámica", pp. 258-269.

285. Israel Gershoni y James Jankowski (2010): Confronting fascism in Egypt. Dictatorship versus democracy in 1930s, Stanford, Stanford University Press.

286. Jalal Al-e Ahmad (1984): Occidentosis [trad. Robert Campbell], Berkeley, Mizan Press.

287. Véase capítulo 1, § "Islamismo y reislamización ante el espejo de la modernidad", p. 61, n. 81.

288. Táriq al-Bichri (1986): "Sayabqa al-galw ma baqiya al-tagrib", al-Árabi, enero 1986.

289. Recogemos esta frase de boca de un miembro de la Coalición Islámica en la sesión del Parlamento egipcio que ilegalizó las Sociedades de Fondos de Inversión Islámicos, fórmula de inversión con que muchos islamistas se habían introducido en el sistema financiero egipcio; al-Chab, 7/6/1988, apud Luz Gómez (1996): Marxismo, islam, islamismo. El proyecto de Adil Husayn, Madrid,

CantArabia, p. 154.

290. Al-Nur, 13/10/1990.

291. Marx y Engels, Sobre la religión, p. 94.

292. M. Al-Ahnaf, Bernard Botiveau y Franck Frégosi (1991): L'Algérie par ses islamistes, París, Karthala, p. 115.

293. Abdallah Laroui (1967): L'idéologie arabe contemporaine, París, François Maspero, p. 153.

294. Gilbert Achcar (2013): Marxism, orientalism, cosmopolitanism, London, Saqi, p. 15.

295. Alejandra Ortega Fuentes (2016): El movimiento sindical en Egipto: colaboración, disidencia y renovación, Madrid, Fundación 1º de Mayo, p. 53.

296. René Gallissot (1978): "Références socialistes dans le monde arabe", en J. Droz (dir.), Histoire générale du socialisme, París, PUF, vol. IV, p. 289.

297. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine, p. 150.

298. Muámmad A. Jalaf Allah (1989): "al-Sahwa al-islamiya fi Misr", en VV AA, al-Harakat al-islamiya al-muásira fi-l-watan al-árabi, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, pp. 56-58.

299. Joel Beinin (1988): "Islam, marxism and the Shubra al-Khayma textile workers: Muslim Brothers and communists in the Egyptian trade union movement", en E. Burke III e I. Lapidus (ed.), Islam, politics and social movements, Berkeley, University of California Press, pp. 207-227.

300. Muhámmad al-Gazali (2005): al-Islam wa-l-manáhich al-ichtirakiya, El Cairo, Náhdat Misr, p. 212.

301. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine, pp. 139-155.

302. James P. Jankowsky (1975): Egypt's young rebels: "Young Egypt" 1933-1952, Stanford, Hoover Institution Press-Stanford

University, pp. 11-13.

303. Didar Fawzy-Rossano (1997): Mémoires d'une militante communiste (1942-1990). Du Caire à Alger, Paris et Genève. Lettres aux miens, París, L'Harmattan, p. 71.

304. Táriq al-Bichri (1983): al-Haraka al-siyasiya fi Misr. 1945-1952, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 390.

305. Gómez, Marxismo, islam e islamismo, pp. 62-66.

306. Al-Bichri, al-Haraka al-siyasiya, p. 393.

307. Luz Gómez (1995): "La prensa de partidos: termómetro del devenir democrático egipcio", Awraq, XIII, p. 82.

308. Selma Botman (1985): "The rise and the experience of Egyptian communism. 1919-1952", Studies in Comparative Communism, 18(1), pp. 49-66.

309. René Gallissot (2009): Henri Curiel. Le mythe mesuré à l'histoire, París, Riveneuve, p. 55.

310. Al-Bichri, al-Haraka al-siyasiya, p. 439.

311. Fawzy-Rossano, Mémoires d'une militante communiste, p. 80 y Margot Badran y Miriam Cooke (ed.) (2004): Opening the gates. An anthology of Arab feminist writing, Bloomington, Indiana University, p. 343.

312. Al-Bichri, al-Haraka al-siyasiya, p. 440.

313. Fawzy-Rossano, Mémoires d'une militante communiste, p. 80. Sobre Jáled Muhámmad Jáled volveremos en el siguiente apartado.

314. Ibidem, pp. 89-90.

315. Husáin Muruwa (2002): al-Nazaat al-maddiya fi-l-falsafa al-arabiya al-islamiya, Beirut, Dar al-Farabi, 4 vols.

316. Michael M. Gunter (2018): Historical dictionary of the Kurds, Lanham, Rowman & Littlefield, p. 55.

317. Rodinson, Marxisme et monde musulman, p. 173.

318. Gallissot, “Références socialistes dans le monde arabe”, p. 258.

319. Mahfuz Nahnah en Tribune d’Octobre, 16/01/1990, órgano de prensa del Movimiento para la Democracia en Argelia; apud Al-Ahnaf, L’Algerie par ses islamistes, p. 117.

320. Gamal Abdel Náser (1996): Falsáfat al-zaura, El Cairo, Bait al-Árab li-l-Tauzi al-Asri, p. 33.

321. Olivier Carré (1974): Enseignement islamique et idéal socialiste, Beirut, Dar El-Machreq, p. 308.

322. Jálid Muhámmad Jálid (1979): Min huna nabdau, Beirut, Dar al-Kitab al-Árabi; (1982): al-Daula fi-l-islam, El Cairo, Dar Zábit.

323. Hasan Hanafi (1991): “al-Nasiriya wa-l-islam: wahda adwiya”, en Abd al-Halim Qindil (ed.), An al-nasiriya wa-l-islam, El Cairo, Markaz Ilam al-Watan al-Árabi, p. 128.

324. Empezando por su fundador mismo, Hasan al-Banna, al que denigra de todas las formas posibles en una obra de amplia difusión de 1990: Hasan al-Banna: matá… kaifa… li-mada?, El Cairo, Kitab al-Ahali.

325. Rifat al-Saíd (1986): Tárij al-haraka al-chuyuiya al-misriya, 1940-1950, El Cairo, Charikat al-Ámal li-l-Tibaa wa-l-Nachr, pp. 86-87.

326. Anouar Abdel-Malek (1967): Egipto, sociedad militar [trad. Roberto Mesa], Madrid, Tecnos, p. 43.

327. Gilles Perrault (1998): “Henri Curiel, citoyen du tiers-monde”, Le Monde Diplomatique, abril, pp. 24-25.

328. Laura Galián (2015): “New modes of collective actions: the reemergence of anarchism in Egypt”, en Fawaz A. Gerges (ed.), Contentious politics in the Middle East, New York, Palgrave Macmillan, pp. 351-372.

329. Pascal Menoret (2004): Arabia Saudí: el reino de las ficciones

[trad. José Miguel Marcén], Barcelona, Bellaterra, p. 90.

330. Fawzy-Rossano, Mémoires d'une militante communiste, p. 47.

331. Véase Luz Gómez (1995): "Los tránsfugas del marxismo al islam: el caso de Adil Husayn", Estudios de Asia y África, 30 (3), pp. 562-563. Esta caracterización podría ampliarse, con matizaciones, al kuwaití Muhámmad al-Rumayihi y el jordano Fahmi Yadán.

332. Maurice Godelier (1974): Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenin, París, Éditions Sociales, pp. 15-16.

333. Arif Dirlik (1996): "Mao Zedong and 'Chinese Marxism'", en Saree Makdisi, Cesare Cesarino y Rebecca E. Karl, Marxism beyond Marxism, Nueva York, Routledge, p. 141.

334. Bárbara Azaola (2008): Historia del Egipto contemporáneo, Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 76.

335. Ádil Husáin (1983): al-Iqtisad al-misri min al-istiqlal ila-l-tabaiya, Beirut, Dar al-Auda, vol. 1, pp. 459-525.

336. Samir Amin (1974): El desarrollo desigual (Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico), Barcelona, Fontanella, pp. 318-335.

337. Los siguientes puntos parten del análisis de los editoriales de Ádil Husáin en al-Chab entre 1987 y 1992. Un análisis más detallado puede leerse en Gómez, Marxismo, islam e islamismo, pp. 107-271.

338. Véase capítulo 5, § "Choques ideológicos y enfrentamientos tácticos", p. 207 n.17.

339. Véase Kamal Ahmad (ed.) (1980): Studies in Islamic economies, Leicester, The Islamic Foundation, p. 357. Uno de los tránsfugas mencionados, Muhámmad Imara, publicó en 1993 Qamús al-mustalahat al-iqtisadiya fi-l-hadara al-islamiya (El Cairo, Dar al-Churuq), un diccionario de economía política islámica que busca dotar de herramientas analíticas modernas a los economistas islamistas.

340. Ádil Husáin (1990): al-Islam din wa-hadara. Machrú li-l-mustáqbal, El Cairo, Matabi al-Manar al-Árabi, p. 54.

341. Ádil Husáin (1985): Nahwa fikr árabi yadid (al-nasiriya wa-l-tanmiya wa-l-dimuqratiya), El Cairo, Dar al-Mustáqbal al-Árabi, pp. 229-230.

342. Husáin, al-Islam din wa-hadara, p. 53.

343. Véase capítulo 2, § "El tiempo del pragmatismo fallido", pp. 114-116.

344. Leila-Zahra Mortada (2012): "Madeeha Anwar", Words of women from the Egyptian revolution, episodio 7, Youtube. [Disponible en https://goo.gl/akVKau].

345. Ibrahim al-Marashi (2018): "Iraq elections: The curious case of the communist-Sadrist alliance", Middle East Eye, 21/2/18. [Disponible en https://goo.gl/n3PqhQ].

346. Este capítulo es una versión revisada de nuestro artículo "Post-Islamism, the failure of an idea: regards on Islam and nationalism from Khomeini's death to the Arab revolts", Religion Compass, 6/10 (2012), pp. 451-466.

347. Véase el dossier "Polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique" en Esprit, 277 (2001), pp. 80-138, en el que se entrecruzan los análisis de François Burgat ("De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept", pp. 82-92), Alain Roussillon ("Les islamologues dans l'impasse", pp. 93-115) y Olivier Roy ("Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?", pp. 116-138); a este debate se sumó indirectamente Asef Bayat (2007) en Making Islam democratic. Social movements and the post-Islamist turn, Stanford, Stanford University Press, pp. 10 y 213 n. 23.

348. Husam Tammam (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-álam, El Cairo, Madbuli, pp. 227-234.

349. Esprit, 277 (2001), pp. 137-138.

350. Véanse sus libros La légitimation islamique des socialismes arabes: analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires

égyptiens, syriens et irakiens (París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1979); Le Mouvement national palestinien (París, Gallimard, 1977); y especialmente Le nationalisme arabe (París, Fayard, 1993).

351. Olivier Carré (1991): L'utopie islamique dans l'Orient arabe, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p. 11.

352. Olivier Carré (1993): L'islam laïque ou le retour à la Grande tradition, París, Armand Colin, p. 21.

353. Mahmoud Mohamed Taha (1977): The second message of Islam [trad. Abdullahi Ahmed An-Na'im], Syracuse, Syracuse University Press.

354. Olivier Roy (1992): L'échec de l'islam politique, París, Seuil, p. 42.

355. Irán ha sido uno de los motivos centrales de la teoría posislamista: véase Farhad Khosrokhavar y Olivier Roy (1999): Iran: comment sortir d'une révolution religieuse, París, Seuil.

356. Las comparaciones con la experiencia francesa de la laicidad se repiten en distintos ensayos de Olivier Roy como "Le post-islamisme", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 85-86 (1999), p. 30; y "Les islamologues ont-ils", p. 135. En 2011, Roy replanteó en términos identitarios la cuestión del secularismo de los Estados europeos a raíz de los episodios sobre los crucifijos (Italia) y los alminares (Suiza); véase Olivier Roy (2011): "L'entrée dans une ère postislamiste?", Esprit, 380, p. 113.

357. Véase el monográfico coordinado por Oliver Roy y Patrick Haenni (1999): "Le post-islamisme", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 85-86, pp. 9-159.

358. Mervat Hatem (1993): "Toward the development of post-Islamist and post-nationalist feminist discourse in the Middle East", en Judith Tucker (ed.), Arab women. Old boundaries, new frontiers, Bloomington, Indiana University Press, pp. 29-48.

359. Gilles Kepel (2001): La yihad. Expansión y declive del islamismo [trad. Marga Latorre], Barcelona, Península, p. 15.

360. Es algo que también le extraña a Alain Roussillon ("Les islamologues dans l'impasse", p. 98 n. 17) y a lo que indirectamente responde Roy ("Les islamologues ont-ils?", p. 120 n. 3).

361. Gilles Kepel (2000): "Islamism reconsidered. A running dialogue with modernity", Harvard International Review, 22 (2), pp. 22-27.

362. Asef Bayat (2005): "What is post-Islamism?", ISIM Review, 16, p. 5.

363. Asef Bayat (1996): "The coming of a post-Islamist society", Critique: Critical Middle East Studies, 9, pp. 43-52.

364. Véase Asef Bayat (2010): Live as politics. How ordinary people change the Middle East, Stanford, Stanford University Press, recopilación y actualización de varios artículos del autor en torno a este tema; y la edición de trabajos de distintos especialistas en Asef Bayat (ed.) (2013): Post-Islamism. The changing faces of political Islam, Oxford, Oxford University Press.

365. Bayat, Making Islam democratic, p. 11.

366. Véase capítulo 3, § "El islamismo comunitarista", pp. 136-144.

367. Asef Bayat (2007): "The politics of presence: imagining a post-Islamist democracy", en Bayat, Making Islam democratic, pp. 187-205.

368. Antonio Gramsci (1977): Política y sociedad [trad. Jordi Solé-Tura], Barcelona, Península, p. 152.

369. Bayat, Making Islam democratic, p. 204.

370. Véase capítulo 2, § "Mojones: el Qué hacer del islamismo", pp. 87-92.

371. Irfan Ahmad (2009): Islamism and democracy in India. The transformation of Jamaat-e-Islami, Cambridge, Princeton University

Press, pp. 226-239.

372. Husnul Amin (2010): From Islamism to post-Islamism. A study of a new intellectual discourse on Islam and modern Pakistan, Ph. D. Thesis, Erasmus University Rotterdam, pp. 17-18. [Disponible en https://goo.gl/YLCy6G].

373. Christopher Buck (1999): Paradise and paradigm: key symbols in Persian Christianity and the Bahâ'î faith, Albani, State University of Nueva York, pp. 147-148.

374. Matthjis van des Bos (2007): "Elements of neo-traditional sufism in Iran", en Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (ed.), Sufism and "Modern" Iran, Londres, I. B. Tauris, pp. 61-75.

375. Véanse los trabajos de Azadeh Kian (1997): "Woman and politics in post-Islamist Iran: A gender conscious drive to change", British Journal of Middle Eastern Studies, 24 (1), pp. 75-96 y Ziba Mir-Hosseini (2002): "Religious modernists and the 'woman question'", en Eric Hooglund (ed.): Twenty years of Islamic Revolution, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 74-95.

376. Véanse las colaboraciones editadas por Linda Herrera y Asef Bayat (2010): Being young and Muslim. New cultural politics in the global South and North, Nueva York, Oxford University Press.

377. Véase Patrick Haenni (2005): L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice, París, Seuil y Cihan Tugal (2009): Passive revolution. Absorbing the Islamic challenge to capitalism, Stanford, Stanford University Press.

378. Bayat, Making Islam democratic, p. 13 y 189 y Amin, From Islamism to post-Islamism, p. 18.

379. Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection maquée, París, PUF, pp. 217-222. Lo desarrolla luego en "Saudi Arabia and the limits of Post-Islamism", en Bayat, Post-Islamism. The changing faces, pp. 277-297.

380. Tahir Abbas (2011): "Honour-related violence towards South Asian Muslim women in the UK. A crisis of masculinity and the

cultural relativism in the context of Islamophobia and the 'war on terror'", en Mohammad Mazher Idriss and Tahir Abbas (ed.), Honour, violence, women and Islam, Nueva York, Routledge, p. 23.

381. Reinhard Schulze (2000): Modern history of the Islamic world, Nueva York, Nueva York University Press, 281-282.

382. Véase el análisis de la trayectoria de Ali Bulac en Ihsan D. Dagi (ed.) (2004): "Rethinking human rights, democracy and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey", Critique: Critical Middle Eastern Studies, 13 (2), pp. 135-151.

383. Ihsan Yilmaz establece una estrecha relación (no del todo demostrada) entre la marcha hacia el posislamismo del AKP y la creciente implantación del movimiento de Fetuhallah Gülen; véase Ihsan Yilmaz (2011): "Beyond post-Islamism: transformation of Turkish Islamism toward 'civil Islam' and its potential influence in the Muslim world", European Journal of Economics and Political Studies, 4 (1), pp. 245-280.

384. Bassab Tibi (2012): Islamism and Islam, New Haven & London, Yale University Press.

385. Bassab Tibi (2008): "Islamist parties. Why they can't be democratic", Journal of Democracy, 19 (3), pp. 43-48.

386. Katerina Dalacoura introduce esta observación en el prólogo a la tercera edición (2007) de Islam, liberalism and human rights: implications for the international relations, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, p. XI.

387. Ermin Sinanovic (2005): "Post-Islamism: the failure of Islamic activism? Globalized Islam. The search for a new ummah by Olivier Roy", International Studies Review, 7 (3), p. 434.

388. Burgat, "De l'islamisme au postislamisme", pp. 82-93.

389. Roussillon, "Les islamologues dans l'impasse", pp. 93-115.

390. A Roussillon y Burgat les responde Roy en "Les islamologues ont-ils", pp. 116-138.

391. François Burgat (2002): L'islamisme en face, París, La Découverte, p. 284.

392. Burgat se refiere, sobre todo, a la obra de Gilles Kepel (1991): La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, París, Seuil.

393. Abdul Qadir rechaza los presupuestos de la teoría posislamista "francesa" en Arab Nationalism and Islamic Universalism, New Delhi, Global Vision Pub. House, 2006, pp. 223-228.

394. Husam Tammam (2006): Tahawwulat al-Ijwán al-Muslimín. Tafákkuk al-aiduluyiya wa-nihávat al-tanzim, El Cairo, Madbuli.

395. Un repaso de sus actores egipcios puede leerse en Patrick Haenni y Husam Tammam (2008): "Penser dans l'au-delà de l'islamisme: Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent", Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 123, pp. 179-201.

396. Tammam, Maa al-harakat al-islamiya, p. 230.

397. Véase capítulo 7, § "Tahrir y el salafismo", pp. 290-301.

398. Olivier Roy (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura [trad. Ana Escartín], Barcelona, Península.

399. Henri Lauzière (2005): "Post-Islamism and the religious discourse of Abd al-Salam Yasin", International Journal of Middle East Studies, 37 (2), pp. 241-261.

400. Véase capítulo 7, § "Anatomía del salafismo", pp. 282-290.

401. Marwan Bukhari y Ahmad Fuad Rahmat (2012): "The case of a post-Islamic revolution", HarakahDaily, 6/1/2012. [Disponible en https://goo.gl/YZLUiM].

402. Bayat, Live as politics, p. 247.

403. Retomamos aquí la sentencia de Samir Kassir (2006): "La impotencia se ha convertido, no cabe duda, en el emblema de la desgracia árabe actual" en De la desgracia de ser árabe [trad.

Antonio Alonso], Córdoba, Almuzara, p. 16.

404. Muhámmad al-Sáyyid Saíd (2005): Al-Intiqal al-dimuqrati al-muhtayaz fi Misr, El Cairo, Dar Mirit, pp. 161-168.

405. Clément Steuer ofrece un estudio en profundidad de la historia e ideología de este partido en L'émergence contrariée d'un groupe d'entrepreneurs politiques en Égypte: Le case du hizb Al-Wasat (Tesis doctoral), L'archive ouverte pluridisciplanaire [Disponible en https://goo.gl/aMkxbr].

406. Aaron Rock (2010): "Amr Khaled: from da'wa to political and religious leadership", British Journal of Middle Eastern Studies, 37 (1), pp. 15-37.

407. Ráchid al-Gannuchi (2000): al-Haraka al-islamiya wa-masálat al-tagyir, Londres, al-Markaz al-Magribi li-l-Buhuz wa-l-Taryama, pp. 23-45.

408. El programa de 2011 del partido tunecino Ennahda puede consultarse en http://www.365p.info/livre/index.html; el del egipcio Justicia y Libertad en http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx; y el del marroquí Justicia y Desarrollo.

409. Tariq Ramadan (2012): "Not an Islamic state, but a civil state", ABC. Religion and Ethics, 30/1/12 [Disponible en https://goo.gl/fx9VHp]. En sus obras anteriores, no había llegado a una expresión tan clara sobre el Estado, a expensas siempre de las redefiniciones de la "sociedad civil": véase Tariq Ramadan (2008): Islam. La réforme radical. Éthique et libération, París, Presses du Châtelet, pp. 340-356.

410. Al Masry Al Youm, 6/12/2011.

411. Asef Bayat (2011): "The post-Islamist revolutions. What the revolts in the Arab world means", Foreing Affairs, 26/4/11. [Disponible en https://goo.gl/EyNH6g].

412. Patrick Haenni (2011): "Le rôle des islamistes dans les révolutions arabes", Esprit, 380, p. 126.

413. Véase capítulo 7, § "Hacia un nuevo contrato social salafista",

pp. 302-310.

414. Mohammed El-Sayed (2010): “Screens to Heaven”, Al-Ahram Weekly, 4/3/10.

415. Muhámmad Abi Samara (2012): “Al-Tadayyun al-salafi wa-zaqafatu-hu fi ard masrahi yamahiri”, al-Nahar, 12/3/12.

416. Yasmin Ibrahim (2009): “The art of shoe-throwing: shoes as a symbol of protest and popular imagination”, Media, War & Conflict, 2/2, pp. 213-226. [Disponible en https://goo.gl/zv66Jd].

417. Página web de Mohamed Gaber en https://goo.gl/P3MzwR

418. Marwan Bishara (2012): The invisible Arab. The promise and peril of the Arab revolution, Nueva York, Nation Books, pp. 178-180.

419. Véase la intervención de Táriq al-Zúmar en el congreso Rabí al-zaura al-arabiya / Spring of the Arab Revolution, Túnez, 15/12/2011. [Disponible en https://goo.gl/aZ7nUi].

420. Roy, “L’entrée dans une ère postislamiste?”, p. 110.

421. Bayat,“The post-Islamist revolutions”.

422. Bishara, The invisible Arab, pp. 175-177.

423. Alaa al-Aswany (2010): Hal nastahiqqu al-dimuqratiya?, El Cairo, Dar al-Churuq, y Egipto: las claves de una revolución inevitable [trad. Haizam Amirah Fernández], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.

424. François Burgat (2012): “Les islamistes et les printemps arabes: enjeux et perspectives”, Elkalam, 3/1/12; y L’islamisme en face, p. 281.

425. Seguimos aquí la conocida concepción de Zygmunt Bauman (1997), quien en Postmodernity and its discontents (Cambridge, Polity Press, p. 182) afirma estar de acuerdo con las tesis de Gilles Kepel en La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde sobre la modernidad de los movimientos

fundamentalistas, que no se pueden interpretar desde categorías de pensamiento tradicionales.

426. Olivier Roy (2004): Globalized Islam. The search for a new ummah, Nueva York, Columbia University Press, p. 70.

427. El velayet-e faqih es la doctrina de la chía duodecimana que otorga a la persona versada en jurisprudencia (faqih) la potestad de gobernar por delegación del imam oculto, que llegará al final de los tiempos; véase Luz Gómez (2018): Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta, pp. 398-399.

428. Maurice Blanchot (2010): Escritos políticos. Guerra de Argelia, mayo del 68, etc. (1958-1993) [trad. Diego Luis Sanromán], Madrid, Acuarela & A. Machado, p. 154.

429. Burhan Ghalioun (19864): Bayan min achl al-dimuqratiya, Nicosia, Muassasa al-Abhaz al-Arabiya, pp. 89-136; y (2001): La malaise arabe. L'État contre la nation, París, La Découverte, pp. 77 y 164-167.

430. Luisa Martín Rojo (2014): "Taking over the squares: the role of linguistic practices in contesting public spaces", Journal of Language and Politics, 13 (4), pp. 623-652.

431. Para un análisis reticular de los movimientos antiautoritarios en el Mediterráneo por estas fechas, véase Laura Galián (2017): El anarquismo decolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016) (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid, pp. 269-342.

432. Kamal Soleimani (2016): Islam and competing nationalisms in the Middle East (1876-1926), Londres-Nueva York, Palgrave Macmillan.

433. Véase capítulo 1, §"Islamismo y reislamización ante el espejo de la modernidad", pp. 52-68.

434. Sobre la evolución del constitucionalismo en el mundo árabe, véase Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor (1985): Introducción a los regímenes y constituciones árabes, Madrid,

Centro de Estudios Constitucionales.

435. Caridad Ruiz de Almodóvar (2005): El derecho privado en los países árabes. Códigos de Estatuto Personal, Granada, Universidad de Granada.

436. Ali Mohammed Naqvi (1985): Islam and Nationalism [trad. Alaedin Pazargadi], s. d., Islamic Propagation Organization. [Disponible en https://goo.gl/h3ATbU].

437. Véase capítulo 2, § “El deber ausente”, pp. 106-111.

438. Véase capítulo 5, § “El transfuguismo del comunismo al islam”, pp. 218-223.

439. Ádil Husáin (1989): al-Islam din wa-hadara: masrú li-l-mustáqbal, El Cairo, Matabi al-Manar al-Árabi.

440. VV AA (2011): al-Islam al-hadari (al-namudach al-malaisi), Dubái, Al Mesbar Studies & Research Centre, p. 181 y 183.

441. Rafael Ortega Rodrigo (2004): El islam político en Sudán, Granada, Universidad de Granada, p. 51.

442. Hasan al-Turabi (1994): “El despertar islámico”, El País, 10/3/94, p. 14.

443. Ibidem.

444. Peter Woodward (1989): Sudan 1898-1989 (The unstable state), Boulder-Londres, Lynne Rienner Publishers, p. 153.

445. Miguel Cruz Hernández (1985): “Presentación” de Abû Nasr al-Farâbî, La ciudad ideal, Madrid, Tecnos, p. XXXIV.

446. Hassan al-Turabi (1983): “The Islamic State”, en John L. Esposito (ed.), Voices of resurgent Islam, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, p. 243.

447. Hamdi, M. E. (1996): Hasan al-Turabi: arau-hu wa ichtihhdatu-hu fi-l-fikr wa-l-siyasa, Londres, Dar al-Nachr al-Mustaqilla, p. 41.

448. Véase nuestro pormenorizado análisis del islamismo gramsciano en Egipto en Luz Gómez (1996): Marxismo, islam e islamismo. El proyecto de Adil Husayn, Madrid, CantArabia.

449. Táriq al-Bichri (1987): Dirasat fi-l-dimuqratiya al-misriya, El Cairo, Dar al-Churuq.

450. Galal Amín (1989): Nahwa tafsir yadid li-azmat al-iqtisad wa-l-muchtama fi Misr, El Cairo, Madbuli.

451. Véase capítulo 5, § "El transfuguismo del comunismo al islam", pp. 218-223.

452. Ádil Husáin, al-Islam din wa hadara; apud Gómez, Marxismo, islam e islamismo, pp. 384-385.

453. Hasan al-Turabi habla de "establecer un congreso mundial permanente del movimiento islámico" en el ensayo incluido en un volumen colectivo de autocrítica islamista: Hasan al-Turabi (1989): "al-Bud al-álami li-l-haraka al-islamiya: al-tachriba al-sudaniya", en Abdallah al-Nafisi (ed.), al-Haraka al-islamiya: ruya mustaqbaliya. Awraq fi-l-naqd al-dati, Túnez, Dar al-Buraq, p. 89.

454. Gómez, Marxismo, islam e islamismo, p. 248.

455. Sobre la evolución del Congreso Popular Árabe e Islámico, véase Rafael Ortega Rodrigo (2004): El islam político en Sudán, pp. 77-118.

456. Millard Burd (2013): The terrorists' internationale. The Khartoum venue, American Center for Democracy, 30/5/13. [Disponible en https://goo.gl/CQKQca].

457. Mohammad Abu Rumman y Hassan Abu Hanieh (2013): The 'Islamic solution' in Jordan. Islamists, the state, and the ventures of democracy and security, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung, p. 44.

458. Véase capítulo 3, § "La qaeda como estrategia", pp. 144-152.

459. La maryaiya institucionaliza en un consejo de autoridades la doctrina chií que estipula el seguimiento a un maestro, cuyos dictámenes regulan la vida civil y espiritual del creyente; véase

Gómez, Diccionario de islam e islamismo, p. 245.

460. Nicholas Noe (ed.) (2007): Voices of Hezbollah. The statements of Sayyed Hassan Nasrallah, Nueva York, Verso, pp. 91-92.

461. Véase la entrevista a Leila Ghanem, activa militante marxista, directora de la revista Alternative Bada'el, en Rebelión, 22/11/2010. [Disponible en https://goo.gl/2dzEZA].

462. "Al-Waziqa al-siyasiya li-Hizb Allah", capítulo II, artículo 1, Al-Yazira, 30/11/2009. [Disponible en https://goo.gl/QYmcbt].

463. Ibidem, capítulo II, artículo 3.

464. Paola Caridi (2012): Hamas. From resistance to government [trad. Andrea Tetti], Nueva York, Seven Stories Press, p. 109.

465. Sáyyid Ibn Husáin al-Affani (2004): Chad al-rayahín. Sira wa-istichhad al-chaij Áhmad Yasín, Gaza, Máktabat Afaq, vol. 1, p. 342.

466. "Mizaq Harakat al-Muqawama al-Islamiya (Hamás)", artículo 12, Al-Yazira. [Disponible en https://goo.gl/yg6iH3].

467. Gary R. Bunt (2003): Islam in the digital age: e-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments, London, Pluto, p. 33.

468. Sobre la evolución de los atentados y los niveles de aprobación del martirio puede consultarse, con ciertas precauciones, Mohammed M. Hafez (2006): Manufacturing human bombs: the making of Palestinian suicide bombers, Washington, US Institute of Peace Press, pp. 17-22.

469. Véase David Cook (2005): Understanding jihad, Berkeley, University of California Press, pp. 128-161.

470. Abadallah Azzam, Fi-l-yihad adab wa-ahkam. [Disponible en https://justpaste.it/naso].

471. Véase capítulo 4, § "El nacimiento de la yihad global y el advenimiento del takfirismo", pp. 155-161.

472. Véase la web Chicago Project on Security & Threats, The University of Chicago. [Disponible en https://goo.gl/tuvP4S].

473. Entrevistas personales con varios líderes de Hamás y otras organizaciones palestinas realizadas en junio de 2008.

474. Caridi, Hamas, p. 106.

475. Hamás, "Wazáiq al-mabadi wa-l-siyasat al-amma". [Disponible en https://goo.gl/CKrSRs].

476. Vahid Brown y Don Rassler (2013): Fountainhead of jihad. The Haqqani nexus, 1973-2012, Gurgaon, Hachette India, p. 84.

477. Ahmed Rashid (2012): Pakistán ante el abismo. El futuro de EE UU, Pakistán y Afganistán [trad. Albino Santos Mosquera], Barcelona, Península, p. 54.

478. Véase Ahmed Rashid (2009): Descenso al caos. EE UU y el fracaso de la construcción nacional en Pakistán, Afganistán y Asia Central [trad. Josep Sarret Grau], Barcelona, Península, pp. 448-536.

479. Brown y Rassler, Fountainhead, pp. 219-234.

480. Salah al-Din Hasan (2012): al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr, p. 15.

481. Husam Tammam (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-álam, El Cairo, Madbuli, p. 226.

482. Laurent Bonnefoy (2016): "Quietist salafis, the Arab spring and the politicisation process", en Francesco Cavatorta and Fabio Merone (ed.), Salafism after the Arab awakening. Contending with people's power, Londres, Hurst & Company, pp. 214-298.

483. Malek Bennabi (2006): Mémoires d'un témoin du siècle, Argel, Samar, p. 49.

484. Salah ElDin ElZein ElTayeb (1989): "Ulama and Islamic resurgence in Algeria", American Journal of Islamic Social Sciences, 60 (2), p. 278.

485. Existen varias monografías sobre la evolución reciente del salafismo por países y regiones, pero son escasos los trabajos con una perspectiva histórica que abarque el siglo XX. Pueden consultarse las obras coordinadas por Bernard Rougier (ed.) (2008): Qu'est-ce que le salafisme?, París, PUF, y por Roel Meijer (ed.) (2009): Global Salafism. Islam's new religious movement, Nueva York, Columbia University Press.

486. Véase Elena Arigita (2005): El islam institucional en el Egipto contemporáneo, Granada, Universidad de Granada, pp. 243-264.

487. Abd al-Rahmán al-Mubarakfuri (1990): Tuhfat al-ahwadi bi charh Yami al-Tirmidi, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya, vol. 7, pp. 333-334 (hadiz nº 2779).

488. Roel Meijer (2009): "Introduction", en Meijer, Global Salafism, p. 13.

489. Tarek Osman (2016): Islamism. What it means for the Middle East and the world, New Haven-Londres, Yale University Press, p. 46.

490. Lidia Fernández Fonfría (2018): El pensamiento político-religioso y el discurso de Estado en el Marruecos postcolonial (Tesis doctoral inédita), Universidad de Salamanca, p. 321.

491. Khalil al-Anani (2016): "Unpacking the sacred canopy: Egypt's salafis between religion and politics", en Cavatorta y Merone, Salafism after, p. 29.

492. Abu Rumman y Abu Hanieh, The "Islamic solution" in Jordan, p. 320.

493. Zoltan Pall (2016): "Salafi dynamics in Kuwait: politics, fragmentation and change", en Cavatorta y Merone, Salafism after the Arab awakening, p. 177.

494. Quintan Wiktorowicz (2006): "Anatomy of the salafi movement", Studies in conflict & terrorism, 29, pp. 207-239.

495. Para una revisión de esta tipología, véase Shiraz Maher (2016): Salafi-jihadism. The history of an idea, Oxford, Oxford University

Press, pp. 8-13, y Joas Wagemakers (2016): “Revisiting Wiktorowicz. Categorizing and defining the branches of salafism”, en Francesco Cavatorta y Fabio Merone (ed.) Salafism after the Arab awakening, pp. 7-24.

496. Stéphane Lacroix (2008) : “L’apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain”, en Rougier, Qu’est-ce que le salafisme?, pp. 45-64.

497. Véase capítulo 1, § “Islamismo y reislamización ante el espejo de la modernidad”, pp. 52-68.

498. Bernard Haykel (2009): “On the nature of salafi thought and action”, en Meijer, Global salafism, p. 48.

499. Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens: une insurrection manquée, París, PUF, pp. 255-259.

500. Carine Lahoud (2008): “Koweït: salafismes et rapports au pouvoir”, en Rougier, Qu’est-ce que le salafisme?, pp. 123-135.

501. Lacroix, Les islamistes saoudiens, p. 299.

502. Véase capítulo 4, § “El yihadismo glocalizado”, pp. 171-192.

503. Roel Meijer (2016): “Conclusion: salafis and the acceptance of political”, en Cavatorta y Merone, Salafism after the Arab awakening, pp. 223-224.

504. Arnaud Lenfant (2008): “L’évolution du salafisme en Syrie au XXe siècle”, en Rougier, Qu’est-ce que le salafisme?, p. 162.

505. Sobre lo que esto supuso en el nacimiento y expansión de las yamaat islámicas, véase capítulo 3, § “El islamismo comunitarista”, pp. 136-144.

506. Véase su página http://www.ansaralsonna.com/web/

507. Su página web destaca por su presentación estilo ONG; véase http://alshareyah.com/

508. David Commins llega a relacionar la consagración de Sadat

con el apoyo, si no intervención, del rey Faysal; véase David Commins (2006): The Wahhabi mission and Saudi Arabia, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, p. 153.

509. Hasan, al-Salafiyún fi Misr, p. 23.

510. Stéphane Lacroix (2016): "To rebel or not to rebel: dilemmas among Saudi salafis in a revolutionary age", en Cavatorta y Merone, Salafism after the Arab awakening, p. 63.

511. Bonnefoy, "Quietist Salafis", p. 211.

512. Véase capítulo 5, § "De interpretar el mundo a transformarlo: la conciliación por el islam", pp. 212-218.

513. Véase capítulo 3, § "El deber ausente", pp. 109-111.

514. Entrevista con Tárek al-Zúmar en "90 daqiqa", Al-Mihwar TV, 21/1/2012; apud Stéphane Lacroix (2012): "Sheikhs and politicians inside the new Egyptian salafism", Foreign Policy at Brookings, p. 6. [Disponible en https://goo.gl/8yM7Au].

515. Al-Yazira, 3/2/2013. [Disponible en https://goo.gl/8fUVvZ].

516. al-Yaum al-Sabi, 20/7/2013. [Disponible en https://goo.gl/UJGdbQ]

517. Marwan Bishara (2012): The invisible Arab. The promise and peril of the Arab Revolution, New York, Nation Books, pp. 95-106.

518. Samir Kassir (2006): De la desgracia de ser árabe [trad. Antonio Lozano], Córdoba, Almuzara.

519. Sobre anarquismo e islam, véase Laura Galián (2017): El anarquismo decolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016) (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Madrid, pp. 95-100.

520. Anthony T. Fiscella (2012): "From Muslim punks to taqwacore: an incomplete history of punk Islam", Contemporary Islam, 6, pp. 255-281.

521. Vease “Taqwa” en Gómez, Diccionario de islam e islamismo, p. 377.

522. Shayna Silverstein (2016): “Public pleasures: negotiating gender and morality trough Syrian popular dance”, en Karin van Nieuwkerk, Mark Levine y Martin Stokes (ed.), Islam and popular culture, Austin, University of Texas Press, p. 281.

523. José Copete (2017): From protest to insurgency. The impact of repression and militia formation on the Syrian popular uprising (Trabajo de investigación inédito), Universidad Autónoma de Madrid.

524. Omar Halawa (2015): “Supporters of 3 July 2013. Where are they now?”, Ahramonline, 3/7/15. [Disponible en https://goo.gl/NyPtFb].

525. Al-Masri al-Youm, 4/5/2014. [Disponible en https://goo.gl/o4ZmEV].

526. Gómez, Diccionario de islam e islamismo, p. 102.

527. Stéphane Lacroix (2016): “The politics of Hizb al-Nour”, Carnegie Paper, noviembre 01, p. 20. [Disponible en https://goo.gl/cwcEv8]

528. Yásir Burhami (2010): Muntalaqat al-dawa ila Allah, Alejandría, Dar al-Julafá al-Rachidiya, p. 50.

529. Lacroix, “The Politics of Hizb al-Nour”, p. 14.

530. Khalil al-Anani (2012): “End of the salafist utopia”, Al-Ahram Weekly, 25-31/10/12.

531. Al-Quds al-Arabi, 28/1/2018. [Disponible en https://goo.gl/oWVBwk].

532. “Hizb Ittihad al-Rachad al-Yamani”, al-Sakina, 17/7/2012. [Disponible en https://goo.gl/VLksKL].

533. Laurent Bonnefoy (2016): “Quietist salafis”, p. 215.

534. Latifa Lakhdar (2007): Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique [trad. Hichem Abdessamad], Túnez-París, L'Aube-Amal Éditions.

535. Mohammed Arkoun (2002): The unthought in contemporary Islamic thought, Londres, Saqi-The Institute of Ismaili Studies.

536. Afifa Mannai (2018): "The impact of the human rights movement in Tunisia", Arab Reform Initiative Research Papers, 4/7/18. [Disponible en https://goo.gl/AMVvP2].

537. Moncef Marzouki (2011): El mal árabe. Entre las dictaduras y los integrismos. La democracia prohibida [trad. Asimêtrica Editorial], Barcelona, Asimêtrica, p. 147.

538. Se constata este sentir general en las declaraciones recogidas en "Tunisie: la stratégie attrape-tout d'Ennahda a payé", Le Monde, 26/10/2011. [Disponible en https://goo.gl/Z6eiWm].

539. Jonathan Mitchell (2011): "Tunisia's Islamist victory good for women, says female figurehead", The Telegraph, 1/11/11.

540. Bouazza Ben Bouazza (2018): "Jewish candidate for Muslim party breaks barriers in Tunisia", Associated Press, 23/3/18. [Disponible en https://goo.gl/vAjX7W].

541. Pietro Marzo y Francesco Cavatorta (2016-2017): "El viaje de Ennhada", Afkar /Ideas, 52. [Disponible en https://goo.gl/D7pKWW].

542. Véase el programa de Ennahda. [Disponible en https://goo.gl/ct15YB].

543. Ráchid al-Gannuchi (1984): Maqalat harakat al-ittiyah al-islami bi-Tunis, París, Dar Al-Karawán.

544. Marnia Lazreg (2008): "Women: the Trojan horse of Islam and geopolitics", en Khaldoun Samman y Mazhar Al-Zo'by (eds.), Islam and the orientalist world system, Londres, Enigma Books, p. 55.

545. Luz Gómez (2014): "Gleichheit und Geschlecht. Die arabische Frau erneuert ihre Militanz", Das Argument, 307, pp. 185-196.

546. Paradigmática es esta tribuna de Thomas Friedman (2017): “Saudi Arabia’s Arab spring, at last”, The New York Times, 31/11/17. [Disponible en https://goo.gl/DRF277].

547. Véase el Manifeste contre le nouvel antisémitisme firmado por 250 intelectuales y políticos franceses que formula la petición a “las autoridades teológicas del islam de Francia” de que denuncien el carácter obsoleto de las aleyas del Corán “que incitan a matar y a castigar a los judíos, los cristianos y los ateos”, publicado en Le Parisien-Aujourd’hui en France Dimanche, 21/4/2018. [Disponible en https://goo.gl/UMdv5L].

548. Yúsuf al-Qardawi (2010): Fiqh al-wasatiya al-islamiya wa-l-tachdid (maálim wa-manarat), El Cairo, Dar al-Chruuq.

549. https://twitter.com/alqaradawy.

550. Gary R. Bunt (2009): i-Muslims. Rewriting the house of Islam, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 287.

551. Al-Qardawi, Fiqh al-wasatiya, p. 133.

552. Gilbert Achcar (2013): The people want. A radical exploration of the Arab uprising, Londres, Saqi, p. 139.

553. Bunt, i-Muslims, p. 117.

554. Bettina Gräf y Jakob Skovgaard-Petersen (2009): Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, Nueva York, Columbia University Press, p. 225.

555. Áhmad Bu Aud “Fiqh al-waqi (usul wa-dawábit)”, IslamWeb. [Disponible en https://goo.gl/Ct6dxf].

556. A este respecto, el Instituto Halal se presentaba en 2018 como “la entidad encargada de certificar en España y México los bienes y servicios aptos para el consumo de los musulmanes. Con más de 15 años de experiencia y cerca de 400 clientes como Repsol, Nestlé o el Hotel Mandarín, el Instituto facilita a las empresas su internacionalización, ayudándolas a través de sus servicios profesionales a acceder y a conquistar un mercado valorado en más de 3 billones de dólares, compuesto por 57 países y más de 1.600

millones de potenciales clientes". [Disponible en https://goo.gl/SFSFqL].

557. Tariq Ramadan (2002): El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica [trad. José Miguel Marcén], Barcelona, Bellaterra.